ISSN 0034-4486

Renovatio

Ottobre - Dicembre 1983 - anno XVIII - numero 4

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Ottobre - Dicembre 1983 - anno XVIII - numero 4

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

ABBONAMENTO 1984

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1984 sono così stabilite:*

Italia	lire	10.000
Estero	lire	12.000
Sostenitore	lire	20.000

Si avvisano i nostri lettori che il numero del conto corrente postale è stato modificato come segue: N. 25662164 intestato a RENOVATIO.

VIENNA 1683

In vena di centenari, vale la pena di ricordarne uno, anche per scoprire una delle colpe della Storia.

Nel 1683 Vienna fu liberata dall'assedio dei Turchi e quella vittoria segnò definitivamente l'arresto dell'avanzata turca sul continente europeo.

Cioè: la vittoria di Vienna rappresenta la salvezza dell'Europa che, da oltre tre secoli, tremava davanti all'espansionismo della Sublime Porta.

E' questa la ragione per la quale può utilmente ricordarsi la data centenaria, prima che l'anno si chiuda. Infatti, retrocedendo, i Turchi subirono disfatte da Budapest a Belgrado e persero voglia e ardire di conquistarsi l'Europa. Nel secolo seguente ci fu, ad opera della flotta di Luigi XV, la definitiva sconfitta della flotta corsara, annidata sulla costa tunisina; ma questa non mirava propriamente a delle conquiste territoriali, mirava al saccheggio. E poi era costituita da Arabi, non da Turchi.

Vale la pena di chiedersi chi ebbe il merito della vittoria di Vienna. La risposta spiegherà perché il centenario è passato quasi sotto silenzio.

Eroe non fu l'imperatore Leopoldo I, che se ne andò da Vienna.

Motore fu il Papa Innocenzo XI, che ha gli onori dei Beati; con Lui furono causa determinante il minorita fra' Marco d'Aviano e il Re di Polonia, Giovanni Sobieski.

Il primo spinse, costituì suo legato e plenipotenziario Marco d'Aviano, che era già consigliere dell'imperatore; e, in parte almeno, aiutò finanziariamente l'impresa. Poté farlo, perché colla sua amministrazione aveva reso floride le finanze dello Stato della Chiesa; non per nulla giovane laico era stato a capo dell'agenzia com-

merciale che la sua famiglia aveva aperto nel porto di Genova, dove aveva imparato molto.

Il secondo fu l'anima dell'impresa: persuase Leopoldo primo ad allearsi col Sobieski; in seguito convinse Venezia ad entrare nella Lega; con Sobieski, cooperò alla impresa militare ed incitò tutti nel momento della battaglia.

Il terzo, re di Polonia, legò nobilmente il suo nome alla storia d'Europa, che lo dimenticò.

A Vienna, sulla collina del Leopoldsberg, che abbraccia a nord la città, si può vedere una piccola Chiesa, che ha sull'altare una pala. Il dipinto rappresenta fra' Marco d'Aviano che, prima della battaglia, celebra la Messa ed ha per chierichetto, a servirgliela in ginocchio sui gradini, lo stesso Re di Polonia.

La pala ricorda un fatto vero: subito dopo l'attacco, la lotta e la vittoria.

Innocenzo undecimo, in memoria di questa, istituì la festa del S. Nome di Maria. Egli sapeva come e quanto c'entrava anche Lei.

Se quella vittoria non ci fosse stata, diventava possibile che i turchi, imbaldanziti, potessero, aggirando l'Italia e la Francia, arrivare alla Manica e forse oltre. L'Europa è debitrice a questa vittoria ed ai suoi autori: in compenso, trova molto tempo per occuparsi di chi l'ha divisa in due.

La vittoria di Vienna va ricordata per sé, ma anche perché è una dimostrazione della « ingratitudine della Storia ».

Se autori della vittoria di Vienna non fossero stati un Papa, un Re, un frate, probabilmente oggi il numero di quelli che la ricordano sarebbe ben maggiore.

Vale la pena di ricordare altre vicende, dimenticate, che salvarono la immemore Europa. Nel XV secolo, i Turchi, già padroni di parte dei porti adriatici e di molte insenature, erano sbarcati a Otranto e vi avevano trucidato col vescovo l'intera popolazione. Gli staterelli italiani, fedeli alla tradizione politica di certi periodi storici, che tira avanti e guarda indietro, non fecero nulla. Ma l'Italia tremava. La salvò, nel 1571, la vittoria sul mare a Lepanto. Ma il motore di tutto era stato San Pio V, comandante Giovanni d'Austria e stratega un Doria genovese.

La Storia ha altro da fare.

Le Crociate hanno raccolto tutte le maledizioni anticlericali. Ma senza le Crociate (i cui cavalieri non furono tutti santi) che hanno frenato l'espansionismo turco, si sarebbero avute, non solo la caduta del residuo impero d'Oriente, ma la invasione della Europa stessa.

Federico II fu certamente il più grande re delle due Sicilie, ma come imperatore — volendo in tutto imitare Costantinopoli nella sua mollezza e nella sua gaudente frenesia incapace di combattere, — fu un disastro. Su certi particolari i giudizi è comprensibile siano diversi, ma se non ci fosse stata l'azione decisa e impegnata di Gregorio IX e di Innocenzo IV, dove sarebbe finita la Europa? Come Costantinopoli al 1453. Nessuno disturba la tranquillità dei due Papi nel sepolcro. Anzi!

Si potrebbe continuare ...

Ma a che serve?

Serve a ricordarci che per trascinare degli accusati davanti al Tribunale della Storia sul banco dei rei, bisogna, anzitutto, avere buona memoria.

SAGGI

LA CRISTOLOGIA DI E. SCHILLEBEECKX

Capitolo Primo

IL VALORE ASSOLUTO DELLA NOSTRA CONOSCENZA

Parte 1

I. LE STRUTTURE IMMUTABILI DEL NOSTRO PENSIERO

Introduzione

Schillebeeckx ha diretto la sua attenzione prevalentemente al problema ermeneutico della rivelazione e al problema soteriologico in relazione ai vari movimenti attuali di emancipazione o liberazione.

Porteremo la nostra riflessione su questi due problemi in due sezioni distinte. Presenteremo in primo luogo le nostre riflessioni critiche sul problema ermeneutico secondo la concezione del nostro A.

Constatando che ci troviamo in un mondo secolarizzato, il quale ha creato un nuovo orizzonte di interpretazione razionale, l'A. avanza l'esigenza impellente di reinterpretare i dogmi alla luce della nostra comprensione attuale del mondo e gettare « la base di una concezione nuova di tutti i dogmi: Dio, la Trinità,

l'incarnazione, la Chiesa, la Vergine Maria, gli ultimi fini » (1).

A proposito di questo problema occorre rilevare che le affermazioni del nostro A. non sono tra loro conciliabili. Da una parte, egli afferma che, in linea di principio, non c'è scissione tra verità-realtà e interpretazione; dall'altra, sostiene che ogni comprensione del dato di fede è necessariamente contrassegnata dalla determinazione storico-culturale e dall'esperienza e quindi dalla prassi della comunità cristiana attuale (2). L'A. ritiene di sfuggire alla contraddizione introducendo nel pensiero umano e nel pensiero di fede l'esistenza di un asse *strutturale* pressoché immobile intorno al quale girano dei modelli mentali o di pensiero da lui chiamati « l'orizzonte di comprensione epocale » e « l'orizzonte dell'esperienza e del pensiero di ogni giorno col suo carattere fuggevole» (3). L'A. cerca di avallare tale distinzione facendo un paragone con le scienze naturali e prendendo un esempio dalla rivoluzione copernicana nel campo scientifico. E' fondata la distinzione di questi tre livelli nella storia del pensiero umano? Indubbiamente, bisogna ammettere l'esistenza di strutture di fondo permanenti nel pensiero umano senza le quali esso non potrebbe conoscere affatto la realtà in modo certo e immutabile. Ma se il passato assume valore e significato dalla esperienza della comunità attuale, come può sussistere l'esistenza di strutture di fondo permanenti nel nostro pensiero? Quali sono? L'A. ci fa sapere che nell'interpretazione del contenuto di fede relativo alla *determinazione* della persona di Cristo: « Chi dite voi che Io sia? » ogni epoca storica deve pronunciarsi di nuovo dando a tale domanda la propria risposta; « Le nostre domande (intorno a Gesù Cristo) sono diverse dal passato » (4) e quindi anche le nostre risposte (5). Ora la diversità delle risposte dipende dal fatto che « non esistono puri contenuti della fede, suscettibili di una interpretazione intemporale » (6). Si noti che l'A. non dice che non esistono altre « formule » o « modi

---

(1) SCHILLEBEECKX, in AA.VV. *Sept problèmes capitaux de l'Eglise*, Paris 1969, p. 97.

(2) «La relazione col presente sempre nuovo è co-costitutiva dell'enunciazione del contenuto della fede in Gesù come il Cristo» (ID., *o.c.*, p. 611). ID., *o.c.*, p. 618: « Una volta che la nostra comprensione della realtà, i nostri modelli, tutto il nostro equipaggiamento spirituale cominciano a slittare, *cambia effettivamente anche tutto il modo di pensare la fede* » (corsivo nostro). Cf. ID., *Il ministero nella Chiesa*, trad. it. 2 ed., Brescia 1982, pp. 147-52.

(3) ID., *o.c.*, p. 614.

(4) ID., *o.c.*, p. 56.

(5) ID., *ivi*.

(6) ID., *Sept problèmes capitaux de l'Eglise*, p. 106.

di dire » capaci di esprimere in maniera più chiara lo stesso contenuto della fede, ma dice che « non esistono puri contenuti della fede », *capaci di avere una interpretazione, cioè dotati di una capacità semantica, di una determinazione di senso tale che sia valida per tutti i tempi.* Quindi ogni epoca è chiamata a dare la propria interpretazione intorno alla persona di Cristo e intorno agli altri contenuti della fede. Il che vuol dire che non solo è impossibile la presentazione assoluta, intemporale di un contenuto concettuale o di una formulazione umana in modo assoluto, ma che cambiando l'ambiente socio-culturale viene necessariamente a cambiare tutto il modo di pensare la fede. Vediamo quale è la consistenza di tale enunciato sia dal punto di vista filosofico che teologico.

1. *Inconsistenza filosofica della tesi dell'A.*

Il nostro A. fa propria una teoria già proposta dal P. De Petter, O.P., il quale introduce una distinzione tra il dinamismo del nostro pensiero in generale e i concetti che del pensiero non sarebbero che una espressione limitata. « Il concetto è una espressione limitata di una conoscenza della realtà inespressa in se stessa, implicita e pre-concettuale » (7). In virtù di questa conoscenza pre-concettuale, « i nostri concetti rinviano essenzialmente verso ciò che essi vogliono esprimere e non possono esprimere che in modo inadeguato e limitato » (8). Altrove Schillebeeckx afferma che « in sé e di per se stessi i nostri concetti non colgono la realtà » (9); essi esprimono la nostra tendenza verso la realtà da conoscere; tale tendenza o dinamismo «ci indica la direzione oggettiva nella quale si trova la realtà » (10).

a) *La conoscenza dell'ente è intuitiva e concettuale* — Il conoscere ha un valore e significato profondamente esistenziale: « intellectus non fit actu intelligens nisi per participationem intelligibilis, quod est obiectum exsistens » (11); « *omnes cogni-*

---

(7) D. DE PETTER, *Impliciete intuitie* in *Tijdschrift voor philosophie* I (1939) 84-105; 2 (1940) 515-550; 9 (1949) 3-26; 17 (1955) 199-254; 21 (1959) 737-744.

(8) SCHILLEBEECKX, *Rivelazione e teologia*, tr. it., Roma 1966, p. 292.

(9) SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede*, p. 98; ID., *Rivelazione e teologia*, p. 291.

(10) ID., *Rivelazione e teologia*, p. 292.

(11) S. TOMMASO, *De divinis nominibus*, c. 5, lect. I, n. 625.

tiones sunt de rebus exsistentibus, obiectum enim cognitionis est ens » (12). L'ente, che viene colto per primo e immediatamente dal nostro intelletto, non è il concetto astratto di una essenza pura, che sarebbe quella dell'ente in generale (13). Una conoscenza del genere è, a nostro giudizio, impossibile. Ciò che si offre in primo luogo è una qualche percezione sensibile, il cui oggetto è immediatamente conosciuto dall'intelletto come qualche « cosa » o come « un ente » e « questa apprensione diretta da parte di un soggetto conoscente comporta una operazione duplice ma simultanea, mediante la quale egli apprende *ciò che questo ente è* e giudica che *esso è* » (14).

Più che operazione duplice noi diremmo che si tratta di una sola operazione non *simplex*, ma *composita*, la quale coglie *simultaneamente* e *immediatamente* sia l'essenza della cosa sia la sua posizione nell'essere dovuta all'atto di essere. In realtà, se la definizione (impropria!) dell'ente è « ciò che è », essa richiede necessariamente un « è », cioè l'atto di essere per cui una cosa è formalmente « ente » (15). Ogni ente (finito) è un *esse habens*, e pertanto nella percezione di esso noi cogliamo sia la essenza, il contenuto, l'elemento intelligibile che lo costituisce tale ente e lo distingue dagli altri aventi una essenza o struttura diversa, sia la sua effettiva realtà a motivo della inclusione nello *ens* dell'atto di essere (16). La conoscenza di questi due aspetti dell'ente è immediata, simultanea e inseparabile.

La conoscenza immediata di una realtà esistente è indubbiamente una conoscenza intuitiva. Essa però contiene necessariamente anche l'aspetto *concettuale*, in quanto il soggetto conoscente coglie immediatamente, sia pure in modo iniziale e

---

(12) ID., *o.c.*, lect. 2, n. 75. ID., *De Ver.*, q. I, a. I: «illud quod intellectus noster concipit quasi notissimum... est ens».

(13) « Cela ne signifie pas que notre première connaissance soit le concept abstrait d'une essence pure qui serait celle de l'etre en général » (E. GILSON, *L'être et l'essence*, I ed. Parigi 1948, p. 288).

(14) « Cette apprehension directe [della cosa sensibile immediatamente conosciuta come "ente"] par un sujet connaissant comporte une opération double mais simultanée, par laquelle il apprehende *ce que cet être est* et juge *qu'il est* » (ID., *ivi*).

(15) La distinzione reale tra l'essenza e il proprio atto di essere non ci è nota immediatamente. Essa viene colta quando si fa la risoluzione dell'ente finito al suo ultimo fondamento metafisico interno, cioè ai principi intrinseci che lo costituiscono come «ente per partecipazione». Tuttavia nella conoscenza di un ente finito ci è dato di coglierlo come un « id quod habet esse », il quale comporta, alla luce della riflessione metafisica, il plesso di essenza più l'atto di essere.

(16) Cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974, p. 54.

confuso, l'ente concreto nella sua natura come questo ente, dotato di una sua struttura che lo differenzia da altri, aventi una altra struttura. Se l'aspetto intuitivo della conoscenza non fosse necessariamente connesso con l'aspetto concettuale o apprensivo della essenza dell'ente concretamente esistente, la conoscenza di altro ente sarebbe assolutamente impossibile, non potendo esso essere conosciuto senza uno degli elementi o principi che lo costituiscono in quanto ente. La conoscenza non attinge solo l'esistere, ma anche la *cosa* che esiste, essendo l'esistere la realizzazione concreta della cosa. Di qui l'inseparabilità dei due aspetti conoscitivi dell'ente esistente.

« Per dire: "questo essere (ente) è o esiste" bisogna avere l'idea dell'essere. Per avere l'idea dell'essere bisogna aver affermato e colto l'atto di esistere in un giudizio. In generale, la semplice apprensione precederà poi il giudizio, ma qui, al primo risveglio del pensiero, essa dipende dal giudizio come questo dipende da essa. L'idea dell'essere ("questo essere o ente") precede il giudizio di esistenza nell'ordine della causalità materiale o soggettiva, il giudizio di esistenza precede l'idea dell'essere nell'ordine della causalità formale » (17).

L'affermazione del Maritain, secondo cui la semplice apprensione, al primo attuarsi del pensiero, dipende dal giudizio nell'ordine della causa formale, è di fondamentale importanza per la fondazione del realismo. A scanso di equivoci, la tesi secondo cui il giudizio precede la semplice apprensione non va giudicata secondo la concezione del giudizio avanzata dalla scuola del P. Maréchal. Per giudizio qui s'intende il giudizio d'esistenza, cioè l'affermazione del reale, di ciò che è concretamente esistente (Pietro è o esiste; questa rosa è o esiste ecc.) e che viene da noi colto *immediatamente* nel primo impatto o contatto con il mondo della nostra esperienza. La semplice apprensione, con la quale cogliamo l'essenza di una cosa in quanto possiede un certo grado fra gli enti, prescinde dalle note individuanti e dal suo essere in atto non può essere la prima nostra conoscenza, perché « qualunque cosa viene conosciuta mediante ciò che è in atto e perciò la stessa attualità della cosa è come un lume di essa » (18). Ora l'attualità di una cosa è costituita

---

(17) J. MARITAIN, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, tr. it., Brescia 1965, p. 26. Cf. sull'argomento W. HOERES, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1969, p. 135 ss.

(18) « Unumquodque cognoscitur per id quod est in actu et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius » (S. TOMMASO, *Conm. sup. lib. De Causis*, ed. Pera, 168, p. 46 a).

dall'atto di essere, che la costituisce formalmente *ente*. Ma la conoscenza dell'essere di una cosa è l'oggetto del giudizio (19). Dunque una cosa viene conosciuta esistere in atto, cioè come ente mediante il giudizio. Ora questa operazione del giudizio è immediata, spontanea, perché la cosa con la sua attualità investe immediatamente il soggetto conoscente e lo costringe a constatarne l'essere in atto. Il giudizio, nel caso, è una conoscenza simultanea, sebbene confusa, di ciò che esiste e del suo contenuto (l'essenza), ma ciò che si impone prima di tutto è l'essere, l'attualità della cosa.

In realtà non può essere conosciuto prima l'ente in potenza e poi l'ente attuale, ma è e deve essere conosciuto prima l'ente attuale, cioè l'ente che è in atto, cioè esiste. E' la potenza che viene conosciuta mediante l'atto e non viceversa. Ora l'essenza, in quanto prescinde dall'essere in atto, è un possibile e in quanto tale non può essere conosciuta prima della sua attualizzazione *in rerum natura*. L'essenza, in quanto attualizzata, è questa o quella determinata essenza o struttura nell'ordine degli enti e come tale può essere conosciuta solo mediante il suo atto di essere, che investendo il soggetto conoscente a modo di luce, gli rivela o manifesta l'essenza in quanto è questa o quella determinata essenza, che concorre insieme al suo proporzionato atto di essere a costituire questo o quell'ente realmente esistente.

S. Tommaso ha segnalato la concezione dell'essere fondata sul giudizio. Questo, infatti, è il luogo dove si manifesta il rapporto e, quindi, la distinzione di essere e pensiero. Ritornando sopra di sé mediante il giudizio, il pensiero coglie la sua distinzione dall'essere in quanto si apprende ciò che per natura (in cuius natura est ut rebus conformetur) è ordinato essenzialmente all'essere (20). Il pensiero, conoscendo se stesso, si conosce come ordinato all'essere, come rivelativo dell'essere. L'essere è il manifestabile e rivelabile, il pensiero è il manifestante e rivelante per cui c'è mutua insidenza di verità ontologica (rapporto dell'essere al pensiero) e di verità logica (rapporto del pensiero all'essere). L'espressione tomistica del celebre articolo 9 della prima questione del De Veritate: *l'intelletto sa di essere nella verità quando e in quanto riflette*, opera cioè un ritorno sul proprio atto, non significa « la riflessione in quanto atto *spe-*

(19) «Secunda operatio respicit ipsum esse rei» (S. TOMMASO, *In Boeth. de Trinitate*, V, 3). Spieghiamo nel testo in che modo la «secunda operatio» sia conoscenza immediata dell'esistere di una cosa.

(20) Cf. S. TOMMASO, *De Ver.*, q. I, a. 9.

cifico e *categoriale* sovrapposto alla autoavvertenza o riflessione immanente che ogni atto spontaneo del pensiero necessariamente porta con sé » (21), ma significa che « la verità si conosce dall'intelletto in quanto l'intelletto è *riflesso* (part.) sul proprio atto » (22). Ora, « *esser riflesso* sul proprio atto » indica la situazione metafisica propria dell'intelletto di *essere trasparenza aperta a sé come atto* e ai contenuti oggettivi del proprio atto ... La « riflessione », *questa riflessione,* che costituisce la sostanza stessa del pensare, non è allora momento di seconda istanza, o di *ritorno,* ma elemento *immanente* dell'atto intellettivo in quanto tale, inseparabilmente vivo e reale in esso come visione (soggettività) dell'essere (oggettività) (23).

Per S. Tommaso si dà un giudizio, una riflessione spontanea, naturale, che è immanente all'atto intellettivo in quanto tale, e che implica l'avvertenza con la quale l'intelletto sa di sapere, di apprendere *qualcosa che è.* Nel medesimo atto intellettivo c'è autocoscienza ed etero-conoscenza. L'io si coglie nel medesimo atto come soggetto ordinato trascendentalmente allo essere.

Ma cosa significa il verbo *est*? S. Tommaso precisa che il verbo *est,* per sé considerato significa *pura attualità,* ma considerato in relazione all'ente sia sostanziale che accidentale (fatta eccezione dell'Essere divino), l'essere *con-significa* anche *composizione:* « Ideo autem ... hoc verbum est consignificavit compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti; *significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolutae:* nam *est,* simpliciter dictum, significat *in actu esse*; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum *est,* est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum *est,* vel simpliciter dictum vel secundum quid » (24).

---

(21) U. VIGLINO, *Autoriflessione tomistica come riflessione trascendentale* in *Atti del Congresso Internazionale: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario,* vol. 6, p. 437.

(22) ID., *ivi.*

(23) *Ivi.* Cf. CH. BOYER, *Le sens d'un text de Saint Thomas: De Ver.,* q. I, a. 9 in *Gregorianum* 5 (1924) 24-43.

(24) S. TOMMASO, *In Perihermeneias,* l. I, lect. V, ed. Leonina Roma 1882, p. 28, n. 22.

Se il verbo *est significa* primariamente l'attualità assoluta, cioè l'essere in atto di una cosa, esso è principalmente l'oggetto del giudizio di esistenza, col quale il soggetto conoscente coglie immediatamente l'esistere o essere in atto di una cosa. L'essere, infatti, o lo si coglie subito e immediatamente o non lo si coglie mai, non potendo presupporre altro al di là di sé.

Tutto questo poi evidenzia l'esistenza di uno stretto parallelismo fra la struttura dell'essere e quella della sua conoscenza: l'atto supremo della conoscenza non è l'astrazione, ma il giudizio (25).

Il giudizio di esistenza comporta anch'esso una composizione, ma non si tratta di comporre o dividere dei concetti. « Nella percezione dell'oggetto c'è la composizione dell'essenza con l'atto di essere, che non è un'essenza, ma c'è composizione del concetto e del verbo esistenziale, che non significa un concetto, nella proposizione costruita dall'intelletto, che ne afferma l'esistenza » (26). Di conseguenza, « i giudizi di esistenza costituiscono una classe speciale, dotata di caratteri propri e irriducibile ad ogni altra classe di giudizi conosciuti, specialmente a quella dei giudizi d'attribuzione » (27). La caratteristica del giudizio di esistenza « consiste nella affermazione della composizione del soggetto col suo atto di essere, esso li unisce nel pensiero come essi lo sono già nella realtà » (28). In conclusione, la prima conoscenza, in quanto termina al concreto esistente, è un'operazione che partecipa *e* della *semplice apprensione,* che ha come oggetto l'essenza della cosa, *e* del *giudizio,* che coglie l'essere o esistere della cosa: si tratta di un giudizio non riflesso ma *diretto,* col quale si coglie senza ragionamento un ente concretamente esistente: Pietro è o esiste; questa rosa esiste. Ora questo comporta che la prima conoscenza è intuitiva e concettuale nello stesso tempo e che coglie direttamente l'oggetto come esso è in se stesso.

b) *La conoscenza dell'ente è sempre espressa* — Da quanto abbiamo esposto consegue che non può darsi mai una conoscenza preconcettuale e inespressa dell'ente che faccia da fon-

---

(25) «La *métaphysique* dans laquelle l'esse est le plus haut dans l'ordre de la réalité, exige nécessairement une épistémologie où le jugement, et non pas l'abstraction, est l'acte suprême de la connaissance» (E. GILSON, *L'être et l'essence,* p. 265).

(26) GILSON, *o.c.,* p. 283.

(27) *Ivi.*

(28) ID., *o.c.,* p. 285.

damento alla conoscenza concettuale. « La nozione di *ens* non è affatto posteriore alla conoscenza dei singoli particolari, non deriva cioè per astrazione dalle precedenti conoscenze dei particolari ma le precede come fondamento » (29). Infatti, « ciò che l'intelletto concepisce come notissimo e nel quale risolve tutte le conoscenze è l'ente » (30). L'ente è ciò che ha l'essere (essenza + atto di essere o attualità) e perciò la sua *prima apprehensio* non è *semplice* ma *composta*, perché abbraccia il contenuto, cioè l'essenza con il suo atto di essere. Non è vero pertanto che ogni conoscenza concettuale sia posteriore alla conoscenza intuitiva, che si identifichi tout court con la conoscenza astrattiva e che derivi sempre per astrazione dalle precedenti conoscenze dei particolari. Il concetto di *ente* è notissimo, quindi immediato, perché viene colto dall'intelletto nel primo impatto con la realtà dell'esperienza ed è primo anche nell'ordine di *tempo*, essendo assolutamente impossibile una qualsiasi conoscenza umana e quindi « intellettuale » (31) che non faccia il suo cominciamento con l'*ente*.

Ora se la nostra prima conoscenza comincia con l'*ens*, è anche chiaro che essa non può essere « inespressa », come ritiene il nostro A., perché il noema « essere » — a differenza di quello di *ens* — è il più semplice ed è attuato ed espresso nel giudizio di ogni verbo — es. Pietro cammina, pensa, vuole, equivale a: Pietro è camminante, pensante, volente — e pertanto l'essere non solo non è l'inespresso, ma è *l'esprimente radicale*. Niente può essere conosciuto di un oggetto qualsiasi senza esprimerlo con il noema « essere ». Se l'essere è ciò che per primo viene conosciuto, non si riesce a capire come possa essere « inespressa » la sua conoscenza, quando essa è la condizione di ogni conoscenza che verte sulla realtà singola esistente. Il conoscere e il volere d'altra parte, sono i due modi fondamentali con i quali si attua il nostro io nel mondo. Ora un sapere inespresso non può condizionare in alcun modo il nostro io, perché esso equivale a *non sapere* e pertanto non può svolgere la funzione di condizionare, di mettere in movimento il nostro io sia nel campo del conoscere che del volere (32).

---

(29) C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, p. 56.

(30) S. TOMMASO, *De Ver.*, q. I, a. I.

(31) Diciamo « intellettuale », perché all'inizio della sua attività conoscitiva l'uomo non ragiona, cioè discorre da una cosa conosciuta ad un'altra non ancora conosciuta, ma intuisce, vede immediatamente la cosa come *ente* (Cf. S. TOMMASO, *De Ver.*, q. 15, a. 1).

(32) Cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di K. Rahner*, pp. 58-59.

L'esistenza di una conoscenza inespressa, preconcettuale non è affermata dalla analisi fenomenologica. Questa, infatti, « mostra che l'atto di conoscenza è *visione* nella cui trasparenza l'oggetto si mette in luce. Essa ci porta a capire che ogni conoscenza che meriti questo nome e voglia essere qualcosa di più di un nudo riflettere, coglie se stessa come visione percipiente e come accettazione scoprente di una cosa esistente in sé (*an sich*), che è indipendente dalla attività conoscitiva, proprio così come si mostra » (33).

L'analisi fenomenologica mette in evidenza che la visione conoscitiva non precontiene l'oggetto, ma lo scopre come qualcosa di nuovo, prima sconosciuto ... L'atto di conoscenza è un accogliere (Empfangen) l'oggetto da parte della coscienza. E' chiaro che questo accogliere l'oggetto nel primo momento della sua conoscenza non comporta una conoscenza sempre chiara e completa del medesimo e pertanto si richiede una ulteriore attività per conoscerlo più perfettamente. Tuttavia il primo incontro o impatto conoscitivo del soggetto con l'oggetto riveste un carattere intuitivo e concettuale ad un tempo, poiché l'ente concretamente esistente viene colto e quindi espresso nella sua attualità e concretezza esistenziale e nella sua determinazione specifica. La conoscenza concettuale si fonda sulla conoscenza intuitiva e quindi concreta, singolare di un ente, ma si accompagna necessariamente ad essa e le è inseparabile, perché l'ente esistente è questo ente con la sua determinazione specifica e come tale viene colto sia pure imperfettamente nel suo primo incontro col soggetto conoscente. La conoscenza intuitiva è di per sé anche espressiva dell'oggetto e pertanto è inseparabile dalla conoscenza concettuale. Se *l'essere è l'esprimente radicale,* non può non comportare anche l'aspetto concettuale.

Prima in ogni ordine, la conoscenza dell'ente è il fondamento di ogni altra conoscenza, essendo l'ente onnicomprensivo e onni-inglobante. La struttura di tale conoscenza è *intuitivo-concettuale,* cioè *immediata, essenziale ed esistenziale ad un tempo.* Il Gilson afferma giustamente: « La notion même d'une connaissance purement essentielle de l'être est contradictoire, et parce que l'être exige la reconnaissance immediate, au moyen du jugement, de l'*esse* qu'il inclut, la connaissance en est essentielle et existentielle de plein droit » (34). Ma la questione non si ferma qui. Il medesimo filosofo afferma che « detta proposi-

(33) W. HOERES, *o.c.*, p. 62.

(34) E. GILSON, *L'être et l'essence*, p. 289.

zione, se viene presa in tutto il suo rigore, ha una importanza che è decisiva per la conoscenza metafisica in generale: ogni conoscenza reale è nello stesso tempo essenziale ed esistenziale. L'ente non arriva prima nel senso che ciò che viene dopo non sarebbe più dell'essere. Giunto per primo, l'ente non se ne va mai ». « L'ente accompagna tutte le mie rappresentazioni » (35). « Ogni conoscenza è conoscenza dell'ente ». « La conoscenza non esce mai dall'ente, perché al di fuori di esso, non vi è nulla » (36).

c) *Estensione illimitata del concetto di ente* — Se la conoscenza non esce mai dall'ente e se noi cogliamo questo mediante il concetto, ne segue che il concetto non è, come pensa il nostro A., una espressione limitata e inadeguata della presunta conoscenza pre-concettuale e inespressa. Ogni nostra conoscenza, avendo come oggetto l'ente e tutte le sue determinazioni, si muove necessariamente nell'ordine trascendentale dell'ente come nel suo luogo naturale. Al primo insorgere dell'esperienza di un ente, l'intelligenza ne coglie immediatamente il significato trasportandolo al livello della conoscenza intellettuale: « concipit quasi notissimum ». Il concetto di ente, essendo il primo sia ontologicamente che psicologicamente, definisce l'intelligenza come la *facoltà dell'ente in quanto tale* (37).

Di per sé, l'essenza del concetto o idea non è di essere astratta o universale. Il concetto dell'Essere assoluto o di Dio non è astratto o universale, ma concretissimo e singolarissimo. Tuttavia, nella quasi universalità dei casi, il concetto, oltre a darci la conoscenza della natura o essenza di un ente qualsiasi, è pure la rappresentazione universale di una qualsiasi realtà comune a più soggetti della medesima specie: uomo, casa, albero. Il concetto di ente è la rappresentazione di tutto ciò che è reale. Pertanto è immediatamente evidente che l'unica condizione richiesta perché un dato qualsiasi possa essere espresso per mezzo del concetto di ente è quella di essere un qualcosa che è o ha l'essere. Il nulla è precisamente il contraddittorio dell'ente, perché non è un qualcosa che è o ha l'essere. E' evidente che l'ente non può identificarsi con il complesso delle mie esperien-

---

(35) *Ivi.*

(36) *Ivi.*

(37) « Omnis cognitio intellectualis vel rationalis est entium: illud enim quod *primo* acquiritur ab intellectu est ens, et id in quo non invenitur ratio entis, non est capibile ab intellectu » (S. TOMMASO, in l. *De Causis*, lect. 6, 47, 4; ID., In IV *Met.*, lect. 6, 604-605).

ze, esistendo tanti altri soggetti e tante altre realtà distinti da me. Tuttavia la conoscenza dell'ente, che mi viene offerta in un dato qualsiasi, mi dà il diritto di affermare che se esiste *un al di là* qualsiasi, diverso dalla mia esperienza, questo *al di là* è adeguatamente esprimibile per mezzo del concetto di ente, pena la sua identificazione col puro nulla (38). Di qui consegue la *estensione trascendentale* del concetto di ente, « la quale risulta immediatamente dalla critica della sua comprensione: poiché questa non comporta alcuna determinazione particolare che si opporrebbe ad altre determinazioni, l'idea dell'ente non ha alcun contenuto finito o limitato e quindi rappresenta tutto ciò che non è il nulla puro e semplice » (39).

Ora il concetto di ente, lungi dall'essere una limitazione della conoscenza pre-concettuale, è di sua natura illimitato. Infatti l'estensione trascendentale del concetto di ente permette di affermare l'esistenza di una *realtà assoluta o incondizionata.* « Chiamo "relativo" o "condizionato" ciò che dipende, a un titolo qualsiasi, da un'altra cosa; chiamo "assoluto" (ab-solutum, sciolto da, indipendente da) o "incondizionato" ciò che non dipende da un'altra cosa. Grazie al concetto di ente, io mi rappresento in modo confuso tutto ciò che esiste e sono capace di considerare i caratteri necessari di questo "tutto" come tale: poiché questo tutto non si oppone a nulla, io devo affermare che esso non è condizionato da nulla, che esso non potrebbe essere relativo a nulla; esso è dunque assoluto o incondizionato. In breve, il mio concetto di ente, che rappresenta la totalità del reale, rappresenta un oggetto assoluto, incondizionato o incausato. Ma una "realtà incausata" è una realtà che *possiede* ciò che le occorre per essere (poiché è una *realtà*) *senza riceverlo* dal di fuori (poiché è incausata). E' dunque una realtà che esiste di per se stessa » (40). Naturalmente non segue da questa riflessione metafisica che tutti gli enti hanno in se stessi la propria ragion d'essere (nel caso ciascuno sarebbe un « ente assoluto »!), ma che il complesso degli enti in quanto tale, come si esprimeva A. Masnovo, ha in se stesso la propria ragion d'essere e che quindi « è o contiene l'ente a sé, l'assoluto; comunque sia da determinare ulteriormente l'indole e la figura di quest'assoluto » (41).

---

(38) Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Épistémologie*, Lovanio 1947, pp. 165-166.

(39) ID., *ivi.* « Nihil opponitur rationi entis nisi non ens » (S. TOMMASO, I, q. 25, a. 3 c).

(40) F. VAN STEENBERGHEN, *Épistémologie*, p. 167.

(41) A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, 2 ed. Milano 1942, p. 40.

L'esistenza della *realtà assoluta,* come si può facilmente rilevare, non viene da noi *inferita* da un « semplice *concetto,* ma alla luce del concetto trascendentale, affermiamo che, poiché *qualche cosa esiste,* qualche cosa deve esistere di per se stessa » (42), essendo contraddittorio che « il tutto » venga dal nulla. Da questo consegue che va precisato il senso della tesi del nostro A. secondo cui « l'aspetto non concettuale della conoscenza fonda il valore di verità dei nostri concetti » (43), poiché, se è vero, come abbiamo affermato, che la conoscenza concettuale si fonda sulla conoscenza intuitiva dell'ente concreto, tuttavia è dalla medesima inseparabile, perché è contenuta nella conoscenza che acquistiamo di una cosa in quanto la percepiamo come *ente.* La conoscenza oggettiva di un ente comporta l'apprensione simultanea di esso e sotto l'aspetto dell'essenza e sotto l'aspetto di effettiva realtà (atto di essere o esse). E' tale percezione di una realtà come *ente* che mette in movimento la nostra intelligenza, la quale, riflettendo sul significato e l'estensione trascendentale del concetto di ente, arriva alla certezza dell'*esistenza* di una Realtà assoluta, la quale però, attraverso l'indagine metafisica, risulta che non può identificarsi con la totalità degli enti finiti o per partecipazione, ma deve identificarsi con l'Essere per essenza, trascendente, personale, creatore della totalità dei finiti secondo tutto il loro essere (44).

---

(42) F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie,* 3 ed. Lovanio 1961, p. 53, n. 1.

(43) E. SCHILLEBEECKX, *Rivelazione e teologia,* p. 291.

(44) « Il principio che sottende tutto il procedimento tomistico nella sua ascesa razionale verso Dio, è il seguente: *l'essere nella sua totalità non può venire dal nulla* (I, q. 2, a. 3; q. 44, a. 1 ad 1; q. 105, a. 4 ad 1). *L'autocreazione ripugna all'essere in quanto tale:* "l'essere causato da un altro non appartiene *ad un essere in quanto è essere*; altrimenti, ogni essere sarebbe causato da un altro, e così si dovrebbe procedere all'infinito nella serie delle cause, il che è impossibile... Quindi l'essere che esiste da sé, deve essere incausato (S.C.G., l. II, c. 52). Se il concetto di essere *causato* fosse *coestensivo* con quello di essere, la natura dell'essere sarebbe *autocreazione* o *causa sui*". Ora questo implica un'aperta contraddizione, poiché nell'ipotesi l'essere dovrebbe esistere prima di darselo. Se l'essere si oppone radicalmente al nulla, da questo non potrà mai venir fuori perché il nulla non può produrre alcunché (I, q. 105, a. 4 ad 1). La conclusione di questo ragionamento, (ammessa da tutti i filosofi), è che l'esistenza di una realtà *assoluta, increata* s'impone necessariamente alla nostra mente allorché consideriamo l'essere *nella sua totalità.* Che un determinato ente sia prodotto dal nulla di se stesso, non importa contraddizione alcuna: un uomo viene generato da un altro uomo, un animale da un altro animale ecc. Ma che la totalità del reale senza eccezione sia prodotta è assurdo, poiché in questo caso verrebbe dal nulla. Ora il nulla niente può produrre. Di conseguenza in seno alla totalità degli esistenti bisogna ammettere qualche ente non prodotto, increato. S. Tommaso parla della necessità di questa realtà nella terza via quando afferma che è assolutamente impossibile che tutto ciò che esiste abbia avuto inizio. Se ciò fosse

d) *Precisazione del senso della tesi dell'A.* — Queste riflessioni ci portano inoltre a precisare il senso della tesi del nostro A. circa il carattere limitato ed inadeguato del concetto. Il nostro A. parla di una conoscenza preconcettuale ed inespressa dell'ente nella sua concretezza, che equivale ad una intuizione implicita del medesimo e la oppone alla conoscenza concettuale che di essa sarebbe una limitazione.

Abbiamo già fatto rilevare che la conoscenza concettuale noi l'abbiamo nella stessa conoscenza immediata di una realtà individuale da noi percepita come ente. L'intendere, il capire è il momento iniziale e terminale dello spirito umano come attività pensante. Questa ha inizio con una visione o intuizione dell'ente, ma nello stesso tempo comporta un'interrogazione sul medesimo, non essendo esso conosciuto in modo esaustivo. Pertanto la conoscenza intuitiva si coniuga con la conoscenza concettuale; entrambe fanno parte dell'attività pensante dello spirito umano, la quale si realizza nella compenetrazione continuata dei due momenti. Se non vogliamo fermarci all'aspetto semplicemente strumentale della ragione come mero processo logico formale, ma vogliamo esprimere ciò che costituisce la struttura del pensiero umano, dobbiamo dire che non c'è mai un intelletto come *stato di quiete*, perché qualsiasi conoscenza raggiunta comporta un dinamismo verso l'ulteriore approfondimento della realtà conosciuta. La ragione più che uno strumento è l'interno e permanente modo di essere del pensiero umano nelle condizioni della vita presente (45).

Ora l'attività del nostro pensiero ha inizio con la conoscenza intuitiva, la quale coglie la realtà singola nella sua esistenza irripetibile e nelle sue modalità esistenziali e individuali, ma nello stesso tempo ne coglie pure, anche se imperfettamente, la

---

possibile, bisognerebbe ammettere che l'essere nella sua totalità verrebbe dal nulla. In questa ipotesi però, nulla potrebbe mai esistere neppure al presente. Dalla contraddizione dell'ipotesi segue la *necessità* dell'esistenza di una realtà che non abbia mai avuto inizio. Ora tale realtà, qualunque sia la sua natura (immanente o trascendente, per il momento non conta), deve essere increata, eterna, assoluta, indipendente, immutabile, nonché principio primo di tutto quanto viene all'esistenza (Cf. C.G. l. I, c. 28; l. IV, c. 15). L'Angelico nell'esposizione delle sue *vie* ci mostra che tale Realtà non può identificarsi col mondo della nostra esperienza e con tutto ciò che è finito e pertanto essa deve trascendere ontologicamente e metafisicamente la totalità degli enti finiti di cui è causa totale, cioè creatrice». (L. IAMMARRONE, *Il valore metafisico delle cinque vie tomistiche*, Roma 1970, pp. 16-25).

(45) Cf. S. TOMMASO, *De Ver.*, q. 15, a. 1; l. paral. S. Th., I, q. 79, a. 8; *o.c.*, q. 58, a. 3 c; 4 c.; q. 59, a. 1 ad 1. Cf. pure U. VIGLINO, *La conoscenza - problematicità e valore* (pro manuscripto) - Roma 1969, pp. 338-9, n. 1.

natura. In questo senso la conoscenza intuitiva include necessariamente anche la conoscenza concettuale della cosa, poiché ne coglie anche la natura. La conoscenza concettuale, già presente nella conoscenza intuitiva, prolunga la medesima portandola sul piano dell'essenza della cosa, la quale, colta nelle sue note costitutive, ci dice in modo specifico e determinato che cosa è la realtà conosciuta.

L'una e l'altra forma di conoscenza sono limitate ed imperfette. E' limitata la conoscenza intuitiva in quanto con essa cogliamo l'esistenza della cosa senza penetrarla nella sua essenza; è limitata la conoscenza concettuale in quanto con essa cogliamo l'essenza della cosa ma senza penetrarne tutti i contorni individuali ed esistenziali. Solo la conoscenza divina è simultaneamente intuitiva e concettuale in modo perfetto, perché con un solo atto essa abbraccia tutta la realtà divina ed extra-divina cogliendola nella sua singolarità e nella sua struttura essenziale, cioè esistenzialmente e quidditativamente.

A proposito della limitazione dei nostri concetti, bisogna rilevare che ci sono i concetti trascendentali e i concetti predicamentali. I primi (e tra essi è il concetto di ente) a motivo della loro universalità totale ed assoluta non possono prescindere dall'atto di essere delle cose. Il concetto di ente abbraccia sia l'essenza che l'atto di essere. Prescindere dalla considerazione dell'atto di essere significa annullare l'ente. I secondi, a motivo della limitatezza degli enti creati, possono prescindere dalle note individuali e dall'esistenza della cosa precedentemente conosciuta. Pertanto, può dirsi una limitazione della realtà conosciuta in quanto conosciuta il concetto predicamentale, e nel senso sopra spiegato, ma non già il concetto trascendentale, il quale abbraccia tutto ciò che è e può essere. Il concetto trascendentale è per sua stessa natura illimitato, perché raggiunge la totalità dell'essere, che abbraccia l'Infinito e il finito.

Se con la sua tesi il nostro A. intende sostenere che la nostra conoscenza concettuale è imperfetta, è nel vero; tuttavia questo vale per qualsiasi forma di conoscenza umana e creata. Come può egli affermare che il concetto è una limitazione della conoscenza « inespressa », quando questa per essere colta e chiarita ha bisogno del concetto? A sentire il P. De Petter la conoscenza pre-concettuale e inespressa è una intuizione implicita dell'ente nella sua concretezza, la quale per essere esplicitata e chiarita ha bisogno del concetto. Ora, non è possibile una conoscenza umana puramente pre-concettuale, perché la conoscenza umana in quanto tale, essendo dotata di senso, non può non

implicare anche il concetto. *Il dinamismo della nostra conoscenza, che ha come oggetto l'ente nella sua trascendentalità nella quale è inclusa la conoscenza della Realtà assoluta, non può realizzarsi in via naturale senza il concetto!*

Noi non abbiamo né l'intuizione né l'esperienza dell'esistenza della Realtà assoluta; tuttavia ne abbiamo una certezza originaria che è contenuta, come dice A. Masnovo, nelle « esigenze dell'ente in quanto ente; cosicché l'Assoluto o Aseo in un modo o in un altro è posto per l'affermazione stessa dell'ente » (46). Tale certezza è data dal concetto di ente ricavato però dalla conoscenza oggettiva della realtà concretamente esistente. Lungi dall'essere una limitazione della nostra conoscenza, il concetto trascendentale di ente ci permette di cogliere l'esistenza necessaria della Realtà assoluta.

Se il nostro A. avesse tenuto presente la distinzione tra i concetti trascendentali e i concetti predicamentali, non avrebbe sostenuto la tesi che abbiamo impugnato (47).

LUIGI IAMMARRONE

(46) A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, p. 45.

(47) In realtà, è innegabile che «tutti i nostri concetti hanno come funzione primaria di esprimere la nostra esperienza e che questa è sempre l'esperienza di realtà finite. Ma noi sappiamo che *certi concetti* (quelli che rappresentano l'ente e i suoi attributi) *hanno una estensione trascendentale*, di modo che ciò che non è "nulla" è esprimibile mediante questi concetti. L'Essere infinito è dunque esprimibile e conoscibile in qualche misura mediante i concetti trascendentali » (VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, p. 170). I concetti predicamentali sono, invece, limitati ad esprimere le realtà finite (sia spirituali che materiali) in quanto finite ed hanno pertanto una estensione e una comprensione limitate. Il concetto di sostanza è predicamentale se per essa s'intende una realtà, la quale, oltre ad esistere in se stessa senza l'appoggio di sostegno esterno, è anche soggetto delle realtà secondarie o accidenti. Ma se per sostanza s'intende semplicemente quella realtà che esiste perfettamente in se stessa e non è affatto soggetto di realtà secondarie o accidenti, in questo caso solo la essenza divina verifica in modo perfettissimo il significato pieno del concetto di sostanza.

IL LAICO

per una definizione dell'identità laicale

Parte II

6. *Per un'identità laicale*

Allo scopo di chiarirle, occorre riprendere il discorso già avviato con l'analisi semantica di laico. Insieme con un contenuto linguistico proprio, corrispondente al senso intimo della parola (ossia al riflettersi del significato speciale di *laòs* su *laikòs*), si è potuto acclarare anche l'evolversi di laico in cristianismo diretto. Prima, infatti, si è verificato il rapporto di *laikòs* con la sua radice e il valore originario di *laòs*; tutta la vitalità semantica e lo specifico significato di laico dipendono da tale radice. Poi la verifica ha costatato il colorarsi cristiano di quel medesimo lemma, la cui genesi, e quindi il cui significato non posson per ciò stesso esser considerati originariamente cristiani. Ciò spiega la persistenza del rapporto tra *laikòs* e *laòs* e, su tale rapporto, il sopraggiungere della novità cristiana. In essa si concentra tutta la specificità di laico nell'uso cristiano del termine.

Ciò sembra dar conferma all'osservazione, assai acuta, del Perali (53), secondo il quale « le parole non indicano le cose

---

(53) Pericle, ben noto studioso della parola, qui citato da PARISI G., *Funzione di Roma*, in *Seminari e Teologia* 27 (1982) 35.

(io direi non primariamente o non solamente), ma la qualità e le funzioni delle cose ». Laico, pertanto, è segnalazione d'una identità e d'una funzionalità, direi addirittura di una vocazione, che solo col Cristianesimo son pienamente riconoscibili nel valore semantico del lemma.

Qual è, allora, codesta identità, e quale la funzione?

Se dovessi formulare una risposta fondandola sulle dichiarazioni attuali intorno a laico (laicità, laicismo, laicato), mi troverei in seria difficoltà: quella di dover giudicare quasi inutile il cammino storico-filologico sin qui compiuto.

In effetti, anche in campo teologico-ecclesiastico, il più delle volte si parla di laico o sotto l'influsso dell'enfasi scientificamente non controllata e forse non controllabile, o assumendo più o meno consapevolmente la nuova accezione di laico, suggerita soprattutto dal gergo politico.

E' il momento di dare uno scossone a questo vassallaggio linguistico, oltretutto non giustificabile sul piano filologico, e tentare il ricupero dell'identità laicale mediante il ricupero della ricchezza e delle peculiarità semantiche incorporate nell'accezione cristiana di laico sul persistente rapporto con la sua matrice originaria. Soltanto dopo, e soltanto in conseguenza di ciò, si potrà parlare d'una teologia del laicato e della missione dei laici nella Chiesa.

E' questa una linea, o meglio un'esigenza metodologica, che, sia pure in abbozzo, proviene dai documenti del Vaticano 2: la fisionomia del laico, infatti, è lumeggiata in base all'ontologia della grazia dal cap. IV della LG; la sua missione, poi, è determinata dall'apposito decreto AA; e dichiarazioni riguardanti l'uno o l'altro aspetto del problema laicale si hanno, in numero rilevante, in GS, in AdG ed altrove (54).

L'ontologia della grazia, che ho appena accennato, sta alla base dell'unità ed unicità del Popolo di Dio; qui convengono e da qui si dipartono le diversità non riducibili dei singoli membri e delle loro funzioni. I laici, dunque, non sono un secondo o un terzo Popolo di Dio, né questo s'esaurisce nei suoi vertici

(54) GIORDANO G. M., *La teologia spirituale del laicato nel Vaticano 2*, Roma 1970; cf. PHILIPS G., *Laicato adulto*, Roma 1964; BRUGNOLI P., *La missione dei laici nel mondo d'oggi. Dimensioni teologiche ed urgenze pastorali del messaggio conciliare*, Brescia 1966; TETTAMANZI D., *I laici e il Concilio*, Milano 1967; CANTALAMESSA R., *Cristianesimo e valori terreni*, Milano 1976.

clericali: « uno è il Popolo di Dio », dichiara LG 32, e LG 33 aggiunge che i laici vi « son radunati » come in un unico corpo « sotto un solo Capo ». Che le diversità non pregiudichino l'unità/unicità del Popolo di Dio è facilmente dimostrabile partendo dal principio della *totalità* che presiede all'essere e al vivere della Chiesa.

Ciò comporta che, nella visione globale del Popolo di Dio, il laico non è un masso erratico e nemmeno un valore a sé, una monade chiusa ed incomunicabile con gli altri, e meno ancora l'appartenente ad una categoria definibile soltanto negativamente, in relazione a quei chierici monaci e religiosi dai quali egli si distingue appunto come laico, cioè né chierico, né monaco, né religioso. Prima di non essere, il laico è. Il suo stesso non essere, lungi dal diminuire la ricchezza ontologica del suo essere, la conferma e la presuppone. Il laico, infatti, è prima di tutto « un santificato in grado eccelso, un consacrato, uno che, dalla perdizione d'un mondo in preda al peccato ed alla morte, è stato chiamato nella *ekklesìa* di Dio e del suo Cristo » (55).

Son parole, queste, che appartengono a un teologo, Karl Rahner, non sospettabile d'infeudamento alla sfera del tradizionale, ma aperto a tutte le sollecitazioni della cultura contemporanea e responsabile di quella « svolta antropologica » che gli è stata giustamente rimproverata (56). Nonostante ciò, egli non ha esitato a riproporre un'identità laicale che dilata nell'oggi un valore tradizionale, legato addirittura alla Chiesa nascente, ed ha parlato nei commoventi termini sopra citati. Ha sganciato in tal modo l'identità dei laici dalla « determinazione negativa per la quale queste persone sono escluse dal ministero » in quanto inesperte ed incompetenti, affidate perciò all'azione competente del clero (57). Ed ha riconosciuto loro uno stato di vera consacrazione, con conseguenti doveri di responsabilità all'interno e all'esterno della Chiesa, non perché così è piaciuto

---

(55) RAHNER K., *L'apostolato dei laici*, in *Saggi sulla Chiesa*, tr. it. di A. Frioli. Roma 1966, p. 214. Insistendo, così Rahner continua: « un chiamato, un eletto, uno scelto ... un unto, un consacrato, un tempio di Dio, un segregato ... La parola laico non ha niente di spregiativo, ma ha lo stesso significato di membro della Chiesa, che di questi laici si costruisce e in loro attua se stessa come esistenza di Cristo nel mondo », in *Il fondamento sacramentale dello stato laicale nella Chiesa*, in *Nuovi Saggi*, tr. it. di M. Morelli, Roma 1968, p. 426, 441 e 436.

(56) FABRO C., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974.

(57) *Il fondamento*, cit. p. 420. In *L'apostolato*, cit. p. 213, scrive: « profano, ignorante, colui cioè che è costretto dalla sua inesperienza a rivolgersi allo specialista ».

anche a Rahner, ma perché così anche a Rahner l'ha imposto la coerenza della fede. Non a caso egli parla di « fondamento sacramentale » e tale influsso causativo rivendica al battesimo, « il sacramento che concede la capacità interiore e duratura della fede, della speranza e dell'amore a Dio e agli uomini » (58). Quel « duratura » risuona come implicita reminiscenza della teologia del carattere, in forza del quale ogni battezzato, e pertanto ogni laico, partecipa del sacerdozio di Cristo. Vien cioè *caratterizzato* in conformità all'unico sommo ed eterno Sacerdote, il cui carattere sacerdotale assimila ontologicamente (per partecipazione più che per « impressione ») il battezzato a Cristo, affinché il battezzato, reso in tal modo cristoconforme, possa anche operare alla maniera di Cristo (59). C'è addirittura, per i teologi più consequenziali, un rapporto intenso tra il carattere e l'unione ipostatica, tra lo stato in cui il carattere pone il battezzato e la consacrazione ontologica in cui l'unione ipostatica stabilisce il Verbo incarnato. Se ne deduce allora, come lucidamente ha scritto il p. Heris (60), che il carattere, in qualche modo, è lo stesso dilatarsi, nel battezzato, « della consacrazione sostanziale dell'unione ipostatica. Gli atti cultuali dell'uomo hanno un valore solo se riproducono quelli dello stesso Cristo; e per donar loro un tale valore, il carattere conferisce all'uomo una consacrazione che si ricollega con la consacrazione sostanziale del Salvatore ».

E' come se si dicesse che il Signore non ha circoscritto la sua missione salvifica al riscatto del genere umano mediante il perdono e la remissione dei peccati, ma l'ha anche dotata d'una efficacia trasformante, capace di conferire una rassomiglianza o configurazione a Cristo, tale da ripeterne la condizione ontologica e dinamica in ogni battezzato. A questi, infatti, son rimessi i peccati, ma è anche conferita la grazia della divina fi-

---

(58) *Il fondamento,* cit. p. 421.

(59) Il pensiero, proveniente dal patrimonio patristico, è così esposto dall'Angelico: « Deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei; et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Totus autem ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae », *STh* 3, 63, 3. L'art. 8 della q. 82 stabilisce un rapporto tra l'indelebile consacrazione ontologica prodotta dal carattere e quella della unione ipostatica, con la conseguenza che « statim baptizati idonei sunt ad spirituales actiones » CG 4, 59; *STh* 3, 65, 1; 3, 67, 2; 3, 72, 1; *IV Sent* d. 3, q. 1, a. 1, qc 4 ad 1; d. 4, a. 2, q. 2 ad 2.

(60) *Le mystère du Christ,* Parigi 1927, p. 271.

gliolanza che lo conforma a Cristo, e dà al suo organismo soprannaturale una *aptatio* a fungere da soggetto del culto divino.

Né si creda che questa dottrina appartenga in esclusiva a san Tommaso, anche se mai fu meglio di lui approfondita. In sostanza, nella suddetta dottrina c'è tutta la ricchezza e la specificità della tradizione cristiana. Sant'Agostino argomenta dall'etimologia di Cristo, cioè *chrisma* (unzione, consacrazione) per concludere che consacrati son tutti i battezzati, detti perciò cristiani, non i soli vescovi e presbiteri, tutti essendo « unti » e partecipi per il battesimo della dignità regale e sacerdotale di Cristo (61). Le parole dell'Ipponense son l'eco diretta e fedele di quelle già pronunciate da sant'Ambrogio (62): « Che cos'è il popolo cristiano, se non è sacerdotale? ogni cristiano riceve infatti un'unzione sacerdotale e regale, d'una regalità spirituale e d'uno spirituale sacerdozio ».

L'unzione sulla quale si sofferma il pensiero patristico è riconoscibile in quella speciale azione santificante che conferisce i lineamenti di Cristo al cristiano, configurando in tal modo, in conseguenza cioè di siffatto modellamento, la vera identità cristiana. Per questo san Cirillo di Gerusalemme (63) invitava i suoi cristiani a non dimenticar mai che « l'unzione » li aveva resi sacerdotalmente partecipi della dignità di Cristo.

Il pensiero è chiaro: la *dignità di Cristo*, nei limiti ovviamente della partecipazione, che tuttavia esclude e trascende il semplice livello della metafora o linguaggio figurato, è anche la *dignità del cristiano*. L'esistenza del quale è ontologicamente caratterizzata o « segnata » dal suo rapporto di partecipazione a Cristo sacerdote, e non da quello di subordinazione ai chierici ed alla mentalità clericale. Pertanto, il definire la realtà laicale soltanto in senso negativo perché il laico non è né prete né religioso, e peggio ancora il considerarlo un incompetente di cose ecclesiastiche e bisognoso della competenza di colui che Rahner, non senza ironia, chiama « specialista », il sottoporlo in tutto e per tutto, come se non avesse un suo spazio di essere e d'azione, al ministero ordinato, non solo è far torto alla ricchezza ontologica del laico, costituita dall'ontologia della grazia, ma è anche una deplorevole deformazione della sua identità e un tradimento della sua vocazione.

---

(61) S. AGOSTINO, *De civ. Dei* XX, 10 PL 41, 675-676.

(62) *De sacram.* IV, 1, 3 PL 16, 436.

(63) *Cathech.* XVIII, 33 PG 33, 1056: « Sacerdotum in morem ... participes facti estis ».

Ciò, beninteso, non comporta piena adesione all'ipertrofia laicale a cui è acriticamente pervenuta una produzione teologica di scarto, basata più sull'emozione e la moda che non sulle fonti del pensiero cristiano. Non a caso un teologo come I. Biffi, che alle fonti ci tiene, non ha avuto peli sulla lingua nel deprecare « una confusa e clericale teologia del laicato » (64): un ribaltamento di posizioni ai limiti del « grottesco », reso possibile solo dallo sfaldarsi della coscienza sacerdotale che, con il suo pur giusto spogliarsi d'ogni paludamento clericale, ha spesso perduto il senso del limite, lasciando il campo libero e la briglia sciolta al « clericalizzarsi della coscienza laicale ».

Ma ciò non comporta nemmeno un'adesione senza riserve alla tipizzazione laicale del citato Rahner, che, dopo aver dedotto l'identità del laico dalla sua consacrazione battesimale ed averne fatto non semplicemente un subalterno al clero ma un testimone dell'evento salvifico e un responsabile, nella Chiesa oltre che con essa e per essa, della sua missione nel mondo, si contraddice insinuando la perdita delle caratteristiche laicali da parte di quei laici che assumano dalla Chiesa qualche ministero o ufficio ecclesiastico: catechisti, sacristi, collaboratori parrocchiali e diocesani non dovrebbero, secondo Rahner, esser considerati laici (65).

Né totale adesione può darsi a quanti — il suddetto Rahner, p.es., ma anche Schillebeeckx, Congar, Philips, e talvolta perfino alcuni documenti ufficiali — confondono l'identità con la secolarità. L'identità è qui da intendere non tanto sul piano della logica formale, quanto su quello dell'essere come fondamento della relazione del soggetto con se stesso; per secolarità, invece, non si può intendere altro che la relazione del laico fuori di sé, col mondo e il suo ambiente. Eppure sembra quasi un ritornello: l'identità del laico è la sua stessa secolarità (66).

---

(64) BIFFI I., *Eucaristia. Teologia e pastorale*, Casale Monferrato 1982, p. 6. La critica, ora garbata ora decisa, sempre però controllata, è disseminata un po' in tutti i capitoli, se non in tutte le pagine, di quest'ottimo tentativo di riproporre alla sensibilità dell'uomo d'oggi il mistero eucaristico senza i contorsionismi olandesi della transfinalizzazione e transignificazione.

(65) RAHNER K., *Il fondamento*, cit. p. 433 e 435.

(66) Cf. SCHILLEBEECKX E., *La missione della Chiesa*, tr. it. di A. Pompei, Roma 1971, p. 267-268 ed anche 237-272; ID., *Definizione di laico*, in BARAUNA G. (a c. di.), *La Chiesa del Vaticano 2*, Firenze 1965, p. 960-968; CONGAR Y., *Laie e Jalons*, cit.; PHILIPS G., *I laici nella Chiesa*, cit. p. 58-83. Quanto ai documenti della Chiesa, da *Primo feliciter* (AAS 40/1948/265) a LG 31/b e AA 2/b, dagli interventi papali (p. es. PAOLO VI, AAS 68/1976/59-63) a quelli dell'episcopato e del CMIS (*Gli Istituti Secolari nel Magistero della Chiesa*, Roma 1974, p. 62-63),

Certo è che, in relazione a laico, il concetto di secolarità ha una densità inconsueta e non facilmente definibile; pur tuttavia denota soltanto una relazione, l'esser del laico nel mondo e nelle strutture mondane: un esserci che non è per ciò stesso l'essere, ma che ne circoscrive la presenza al mondo e questo apre all'azione laicale come sua naturale sfera d'operazione. Ma nulla di più. Il costitutivo formale di laico non può consistere in una relazione. E il ricorrente discorso sull'indole secolare del laico, quello almeno che proviene dai documenti ufficiali della Chiesa, come per es. da LG 31/b, non può né deve sonare come una qualificazione metafisica, e nemmeno come un arricchimento ontico, dovuto ad un processo di sintesi del laico nel mondo o del mondo nel laico. I confini concettuali tra l'uno e l'altro, ferma restando la relazione suddetta, restano immutati ed irriducibili, tale essendo la loro rispettiva natura. La relazione stessa, pur legittimando una secolarità laicale, non consente il reciproco d'una laicità secolare: non tutto il mondo, e non tutto necessariamente, è laico.

7. *Verso una definizione di laico*

Questo paragrafo, il penultimo, s'apre con il titolo dello intero studio. Sulla base di quanto son venuto esponendo, intendo stabilire in che cosa consista l'identità laicale e quindi definirla.

Nel mio studio sugl'Istituti Secolari, analizzando l'elaborazione canonica del concetto di laico, mi fu facile pervenire ad alcuni punti fermi, in dissonanza nei confronti della requisitoria congariana contro la visione negativa di laico, della quale si sarebbe reso responsabile il Codice di Diritto Canonico. Tali punti si fissavano su:

1) la qualificazione di laico come *christifidelis*, con tutte le implicazioni teologiche, pastorali e giuridiche dell'essere un *christifidelis*;

2) la valorizzazione degli effetti battesimali al fine d'una

---

parlando di « in saeculo ac veluti a saeculo », essi non determinano metafisicamente il laico, ma la condizione ambientale del suo apostolato. Il trarne conferme per l'innesto ontico della secolarità nella laicità mi parrebbe veramente eccessivo.

individuazione della vera realtà laicale e dell'attiva presenza dei laici nel contesto della Chiesa, sia pure in subordine ai sacri ministri;

3) una certa lacuna nella precisazione dei rapporti tra laici e religiosi (67).

Tali punti, o meglio i primi due, configurano un'immagine del laico con due aspetti fondamentali e complementari: a) l'uno positivo, ed è quello che definisce il laico *christifidelis,* ossia cristiano, inserito cioè, mediante il battesimo, nell'economia della salvezza e nella *koinonìa* del Popolo di Dio; b) l'altro negativo, ed è quello che lo presenta in posizione subalterna alle prerogative giuridico-sacramentali del clero.

La sostanza dell'identità laicale è espressa e tutelata da questa nozione. Riecheggia in essa, infatti, gran parte dei risultati cui è pervenuta l'analisi sin qui condotta. Non compiutamente, però. Tant'è vero che, nell'arco degli ultimi cinquanta anni, il fior fiore degli studiosi cattolici (68) ha tentato, tal-

(67) GHERARDINI B., *Nel Mondo-per Dio. Considerazioni teologiche sugl'Istituti Secolari,* Genova 1982, p. 25. Cf. KOSER C., *Cooperazione dei laici con la gerarchia nell'apostolato,* in Baraùna, cit. p. 1002, dove non senza fondamento, l'Autore sostiene che *fedele* non è sinonimo di laico, includendo nel suó ambito semantico anche i membri della gerarchia. Anche il nuovo Codice di Diritto Canonico (c. 207/1) recita: « Ex divina institutione, inter Christifideles sunt in Ecclesia ministri sacri, qui iure et clerici vocantur; ceteri autem et laici nuncupantur ». Anche Pio XII, Enc. *Ad Sinorum gentem,* 7.10.1954 AAS 47 (1955) 9 scrive: « Qua profecto divina voluntate Christifideles in duos Ordines distribuuntur, clericorum laicorumque ». Nel Codice del 1916, però, la nozione canonica di *Christifidelis* sottolinea l'insorgenza del fedele dal battesimo (c. 873), ne elenca diritti (c. 682) e doveri (c. 1496) ed è restrittiva: distingue il *fedele* da quanti attendono alla sua formazione religiosa (c. 1273) e gli fa obbligo di provvedere « ad honestam clericorum aliorumque ministrorum sustentationem » (c. 1496). In questo senso e in questi limiti parlavo di nozione canonica di laico nel succitato *Nel mondo-per Dio.*

(68) Quasi impossibile darne un elenco completo. Anche il bilancio della R. Goldie, cit., sugli ultimi trent'anni è già superato. Da parte mia, oltre i già ricordati Rahner, Schillebeeckx, Congar e Philips, ritengo meritevoli di menzione BALTHASAR H. U., (von), *Der Laie und der Ordenstand,* Einsiedeln 1948; ID., *Der Laie und die Kirche,* in *Sponsa Verbi,* ivi 1961, p. 332-348; ARNOLD F. X., *Kirche und Laientum,* Tubinga 1954; HOFFMANN L., *Der Laie in der Kirche, Seine Rechte,* Treviri 1955; HEIMERL H., *Laien im Dienste der Verkündung,* Vienna 1958; ID., *Kirche, Klerus und Laien,* ivi 1961; DOGLIO A., *De capacitate laicorum ad potestatem ecclesiasticam, praesertim iudicialem,* Roma 1962; AAVV, *Les laïcs et la vie de l'Eglise,* Parigi 1963; BORGHINO G., *I laici nella Chiesa,* Leumann-Torino 1965; RASTOUIL L., *Dans l'unique Sacerdoce du Christ. L'apostolat des laïcs,* Parigi 1965; TRUHLAR R. V., *L'ora dei laici,* Torino 1966; CESCHI J. R., *El apostolado de los laicos en la teología de Congar,* Roma 1973.

volta un po' unilateralmente e non sempre con l'equilibrio auspicabile, di strappare la nozione stessa alla sua incompiutezza. Ha valorizzato a tal fine i molteplici effetti battesimali, in pari tempo cristoconformanti ed ecclesificanti, come del resto insegna la più pura tradizione cristiana; ma questa medesima tradizione ha sviluppato nelle sue conseguenze teoretiche e pratiche, specie sul piano dell'incorporazione dei battezzati nel Popolo sacerdotale di Dio, nonché su quello, già lucidamente analizzato dall'Angelico (69), dell'abilitazione al culto divino. Sempre più profondamente ed organicamente, inoltre, si son lumeggiati in chiave laicale quei « quaedam munera ecclesiastica » di cui in LG 33/c, cui fanno eco gli « officia in servitium Ecclesiae » di LG 37/c. La capacità dei laici ad assumere uffici ecclesiastici, benché bloccata sui limiti d'istituzione divina, posti in essere dal sacramento dell'ordine, s'attua dunque in una sfera d'interventi da non sottovalutare. Oggi si parla non solo d'una capacità laicale rispetto all'esercizio del potere sacramentale (si pensi al battesimo, al matrimonio, ed anche ai ministri straordinari dell'Eucarestia), ma perfino d'una partecipazione laicale ai poteri giurisdizionali della Chiesa e al governo ecclesiastico (70).

Gioverà, a questo punto, riservare un minimo d'attenzione al nuovo Codice di Diritto Canonico, quale è stato ufficialmente proposto alla Chiesa in AAS LXXV/2 (1983). L'idea-base, ch'è pure idea-luce, della nuova elaborazione canonica di laico, dipende con ogni evidenza dal dettato conciliare. Il c. 204/1 allude, quasi con le stesse parole di LG 31/a, ai « christifideles qui, utpote per baptismum Christo incorporati, in populum Dei sunt constituti, atque hac ratione muneris Christi sacerdotalis, prophetici et regalis suo modo participes facti, secundum propriam cuiusque condicionem ad missionem exercendam vocantur, quam Deus Ecclesiae in mundo adimplendam concredidit ». I laici vengono quindi individuati nei *Christifideles* che non sono né chierici né religiosi, con la precisazione che i religiosi possono appartenere sia ai laici che ai chierici (« Ex utraque parte », c. 207/2). Il c. 225/1 trae dal battesimo e dalla confermazione il diritto-dovere dei laici (« obligatione tenentur et iure gaudent ») ad impegnarsi, singolarmente o in gruppo, nell'opera di evangelizzazione. I cc. 226 e 227, poi, considerano il laico nel quadro della famiglia cristiana e della società civile, traendone le rispettive conseguenze. Rispetto al vecchio Codice,

(69) Per es. in *STh* 3, 63, 6 e 3, 72, 5.

(70) Cf. DOGLIO A., cit., tutta la prima parte.

quello del 25 gennaio 1983 costruisce sui principi conciliari del sacerdozio comune e della comune vocazione alla santità un vero statuto giuridico dei laici, dove i diritti-doveri son meglio determinati di prima e dove è salvaguardata la libertà personale quanto alla scelta del proprio stato, alla difesa dei diritti conculcati, all'esercizio di offici ecclesiastici non interdetti al laicato e all'orientamento nel temporale.

Teologia, pastorale, Diritto canonico han dunque concorso alla maturazione concettuale di laico, della quale, peraltro, non si vede ancora quale potrà esser l'ultimo sviluppo. Stando a quanto è oggi pacifico, mi chiedo come possa il suo contenuto convogliarsi in una definizione.

Dal rapporto semantico tra laico e *laòs*, quel *laòs* che dipende dalla rivelazione biblica e che, in epoca cristiana, si precisa come Popolo di Dio, nella cui orbita è poi attratto *laikòs* nella figura d'un cristianismo diretto, si deduce che non si dà approfondimento critico di laico se non in un quadro ecclesiologico. E' pertanto ineccepibile il punto di partenza di quegli Autori che, in epoca pre- e postconciliare, si son premurati di elaborare una teologia del laicato, sintetizzandola in titoli come *I laici nella Chiesa* (71), *Laicità nella Chiesa* (72), *Les laïcs et la vie de l'Eglise* (73), tanto per segnalare i più ricorrenti e senza pronunciarmi sulla validità ed autenticità dei risultati raggiunti.

Il quadro ecclesiologico comporta un'analisi su due distinti settori: a) quello della Chiesa in sé, e b) quello del fondamento cristologico che innesta il laico nel Corpo Mistico di Cristo. Tale fondamento, a sua volta, esige una distinzione possibilmente non sfumata tra gli elementi comuni tanto al laico quanto ad ogni altro membro della Chiesa, e gli elementi di esclusiva pertinenza laicale, e perciò né clericali né univocamente religiosi, tali da conferire ai laici un posto a sé ed un compito specifico nella vita della Chiesa ed in funzione del suo impegno missionario.

Procediamo con ordine.

a) *Che cos'è la Chiesa* — Nel definirla, bisogna evitare di

(71) Cf. p. es. TETTAMANZI D., *I laici nella Chiesa. Guida bibliografica tra due congressi*, Roma 1968; GUITTON J., *I laici nella Chiesa*, Milano 1964; e i già cit. Leitmaier, von Balthasar, Borghino, Hoffmann, Arnold, Doglio ecc.

(72) AAVV., Milano 1977.

(73) *Recherches et débats du Centre Catholique des intellectuels français*, Parigi 1964.

contrapporre le varie immagini che, della Chiesa, son venute storicamente delineandosi. Non esiste una Chiesa del Vaticano 2 *più* Chiesa di quella tridentina o di quella cosiddetta costantiniana, secondo la moda invalsa di ricollegare la Chiesa del Vaticano 2 con il ricupero di quei valori ecclesiologici del periodo patristico che la tutela costantiniana prima e l'immagine tridentina poi d'una Chiesa ipostatizzata in « entità a parte e puramente mediatrice » (74), avrebbero ahimè accantonato. Non si tratta, infatti, di dar vita ad una specie di monofisismo ecclesiologico, ma di rimanere al mistero della Chiesa per cogliervi il singolare paradosso che la costituisce e la caratterizza come compresenza d'elementi apparentemente dialettici, i quali tuttavia son coessenziali ad una Chiesa in pari tempo trascendente ed immanente o, secondo la preferenza del gergo attuale, incarnata, invisibile ed indivisibile, dello Spirito e della storia, della grazia e dell'istituzione, sacramento e società, verticale ed orizzontale. Era senza dubbio siffatto paradosso il motivo, o uno dei motivi, per cui il grande J. Arintero (75) dichiarava che la Chiesa è indefinibile. Per averne una meno inadeguata raffigurazione, è pertanto necessario non già frantumarne il paradosso, alcune immagini scegliendo ed altre rifiutando, bensì ispirare l'osservazione al principio della globalità o totalità, grazie al quale l'assunzione d'un'immagine è anche implicanza di tutte le altre. Non si vede perché contrapporre, come fece a suo tempo M. Koster (76), Popolo di Dio a Corpo Mistico, e tanto meno si vede la ragione in forza della quale l'una delle due immagini dovrebb'esser rifiutata. Pur nella rispettiva formalità, ogni immagine della Chiesa, e non soltanto le due suaccennate, ha una valenza complessiva in forza del tutto e non della specifica intenzionalità dell'immagine stessa. Ognuna è significativa di tutta la realtà della Chiesa.

E' questo il principio che guida e signoreggia la costituzione dogmatica LG e che dà alla Chiesa una sua ineguagliabile compattezza ontica: non solamente una sua disponibilità ed adatta-

---

(74) E' la tesi di Congar e dei suoi ripetitori; cf. CONGAR Y., *Un nuovo volto della Chiesa*, Milano 1964, p. 26; CESCHI J. R., cit.; MORIN M., *Cambio estructural y ministerial de la Iglesia* (ad instar manuscripti), Bogotà 1979; FERNANDEZ A., *Nuevas estructuras de la Iglesia*, Burgos 1980. Si veda anche BALDUCCI E., *La pietra in cammino*, Brescia 1967; ID., *La Chiesa come eucaristia*, ivi 1970; BAUM G., *La credibilità della Chiesa oggi*, ivi 1970.

(75) *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, rist. in tre volumi dei quattro originari, Madrid 1974-1976.

(76) *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940; ID., *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens*, Heidelberg 1950; ID., *Von den Grundlagen der Kirchengliedschaft*, in *Die Neue Ordnung* 4 (1950) 19 ss.

bilità al fluire del tempo e degli eventi, ma anche e prima di tutto una sua inalterabile condizione o statuto costituzionale, risultante dall'unità gerarchica degli elementi del suo costitutivo formale: i chierici, i laici, i religiosi. Nessuno di tali elementi è la Chiesa; ma ognuno lo è per la propria inscindibilità dal tutto.

b) *Il fondamento cristologico* — Ad essi infatti è comune lo stesso fondamento: una radicale e divinizzante incorporazione in Cristo. La diversità dei gradi non infirma il rapporto, semmai lo conferma e ne varia l'articolazione.

Si ricordi, a tale riguardo, quanto sopra indicavo circa gli effetti cristoconformanti ed ecclesificanti del battesimo. L'innesto dell'individuo nella Chiesa attraverso la rigenerazione battesimale, di quel medesimo individuo fa un membro del Cristo mistico, un cittadino del cielo e della terra, partecipe alla condizione cristica di consacrato a Dio e di deputato alla sua gloria. Con il battesimo, infatti, si realizza una sua prima e fondamentale assimilazione a Cristo Sacerdote. A suo modo, il battezzato viene a trovarsi nella condizione sacerdotale di Lui con radicale modifica della propria struttura ontologico-esistenziale, assume la mediazione di Cristo ed è in essa assunto, arricchito cioè non solo d'un *esse sacerdotale* che lo stabilisce mediatore tra Dio e i fratelli in linea tanto ascendente quanto discendente. ma anche d'un *posse* e d'un *bene posse sacerdotale* che ne attua la capacità mediatrice in modo valido e degno (77).

Si tratta d'una partecipazione ontologico-dinamica alla condizione sacerdotale di Cristo e specificata dall'efficacia sacramentale come partecipazione al triplice ufficio di Lui: il sacerdotale, il profetico e il regale. In effetti, è l'unione ipostatica che assoggetta al Verbo assumente l'umanità dal medesimo assunta, fino a farne l'*organon tès theòtetos* (78): Cristo, nella sua umanità, ne resta totalmente e radicalmente consacrato alla gloria del Padre e alla salvezza degli uomini. Dinanzi al Padre e ai fratelli in umanità Egli è dunque *Christòs*, traduzione greca dell'ebraico *Masiah*, cioè unto, d'un'unzione consecratoria e

(77) S. TOMMASO, *STh* 3, 82; CG 4, 59; *IV Sent* d. 3, q. 1, a. 1, qc. 4 ad 1; d. 4, a. 2, q. 2 ad 2; *STh* 3, 63, 2; 3. 65, 1 ad 1 et 2 ad 4; 3, 67, 2; 3, 72, 5. Cfr. PIO XII, Enc. *Mediator Dei*, AAS 39 (1947) 555; PIOLANTI A., *De Sacramentis*, Torino 1967[8]. p. 80-83.

(78) S. GIOVANNI DAMASCENO, *De Fide orthod.* 3, 15 PG 94, 1059; cf. S. ATANASIO, *Adv. Arian. Orat.* 3, 31 PG 26, 389; EUSEBIO CES., *Demonstr. evangel.* 5, 13 PG 22, 389; si veda pure S. TOMMASO, *STh* 3, 43, 2: « ... humanitas Christi est divinitatis instrumentum »; cf. *STh* 3, 8, 1 ad 1.

sacerdotale, secondo *Lv* 4, 5 e 16, 32. Il sommo sacerdote, « consacrato mediante l'unzione », è ora Cristo, che « Dio ha unto (*èchrisen*) con Spirito Santo e con potenza » (*At* 10, 38), consacrandolo alla sua glorificazione e alla redenzione del genere umano come pontefice sommo, cioè « vero profeta » (*Gv* 6, 14; 7, 40), rivelatore dei misteri del Padre (cf. *Mt* 11, 27), pastore e guida del Popolo di Dio (cf. *Mt* 2, 2; *Gv* 12, 13).

Ma tutto questo ha il suo riflesso sul cristiano, consacrato anch'egli mediante un'unzione divina (*2 Cr* 1, 21: *chrìsas hemàs Theòs*), vale a dire mediante la consacrazione sacramentale che su di lui, anzi in lui irraggia quel medesimo « character Christi, quo christifideles ei configurantur ad ea peragenda quae divini sunt cultus » (79). Il cristiano, pertanto, può fregiarsi non senza motivo di questo nome; né la ragione di esso consiste soltanto in una meccanica derivazione da Cristo. Se le parole in tanto valgono in quanto manifestano le qualità dell'essere e le sue funzioni, cristiano è l'epifania linguistica del sacramentale prolungamento, in ogni battezzato, ed attuazione in esso, del sacerdozio di Cristo e del suo triplice ufficio. Per quanto ciò non possa comprendersi se non nel quadro dell'analogia, è lecito asserire che ogni singolo cristiano, di per sé, è un'irradiazione della stessa unione ipostatica.

Non è allora difficile capire la ragione per la quale LG 31/a, descrivendo la nozione di laico, l'abbia dedotta dalla sua incorporazione in Cristo e dalla sua partecipazione all'ufficio sacerdotale profetico e regale di Lui. Ed è precisamente questa la realtà da sottolineare perfino con enfasi, non la distinzione laicale dal clero o dalla consacrazione a Dio nella vita religiosa. Chierici e religiosi, infatti, sia pure a livelli diversi, hanno in comune con i laici la stupenda e divinizzante realtà dell'incorporazione in Cristo e della partecipazione al suo *munus triplex*.

C'è però un dislivello di partecipazione e di consacrazione; e dovrà pure esserci, di conseguenza, un *proprium* dei singoli livelli in corrispondenza alla formalità ed identità delle singole componenti ecclesiastiche. Ecco perché LG 31/a s'affretta ad aggiungere « suo modo ». Il *proprium* dei laici s'identifica con esso, è il loro *proprium*, non quello dei chierici e nemmeno quello dei religiosi, che pur potrebbero essere dei laici. Il confonderlo, infatti, con la secolarità, non conferisce chiarezza al discorso teologico, non costituendo la secolarità una connotazione ontologica ed esclusiva dei laici. Tanta parte del clero è detta, non senza ragione, « secolare ».

(79) S. TOMMASO, *STh* 3, 63, 3.

Non per una sorta di maniacale cavillosità sulle parole, bensì per mettere nel dovuto risalto differenti realtà formali, riprenderei a questo punto un'osservazione già accennata alla n. 67, per confermare che, a rigore di termini, nemmeno il *Christifidelis* (fedele, cristiano) costituisce il *proprium* della realtà laicale. Anche se, talvolta, l'uso teologico e giuridico di *Christifidelis* ne fa un sinonimo di laico, non può alterarne il valore originario togliendolo alla sua genericità per convogliarlo nell'alveo d'un significato specifico. Esso indica senza dubbio un membro della Chiesa e meglio di altri sostantivi ne sottolinea positivamente il significato che gli deriva dalla fede, ma la sua genericità nativa mal s'adatta ad un uso restrittivo, come se i chierici o i religiosi non fossero fedeli/cristiani e tali fossero solamente i laici. E' questa la ragione per la quale il suddetto uso restrittivo si legittima il più delle volte accoppiando al sostantivo l'aggettivo «semplice» («semplice fedele», e più spesso al plurale: « semplici fedeli »). Né è da presumere che tale accoppiamento abbia lo scopo di sminuire il valore altamente positivo di *Christifidelis*; esso infatti introduce una modulazione del concetto, o meglio una classificazione che distingue il laico dal chierico e dal religioso.

Avendo citato il « suo modo » di LG 31/a, mi pare doveroso e necessario che tenti di stabilire quale sia il *modo* della partecipazione dei laici al sacerdozio di Cristo e della loro consacrazione in esso, per farne meglio emergere il *proprium*.

Richiamo pertanto l'attenzione sulla teologia, già tratteggiata, del carattere, inteso come consacrazione ontologico-dinamica del battezzato, per ciò stesso costituito in uno stato di mediazione ascendente e discendente, e come riflesso analogico dell'unione ipostatica, donde discende la partecipazione al *munus triplex Christi*, unico sommo ed eterno Sacerdote. Tale attenzione non può esaurirsi in una serie di generiche osservazioni sulla partecipazione dei cristiani a Cristo Sacerdote per poi confluire, come se non ci fosse altro da dire, nella tesi del Popolo Sacerdotale di Dio. Si tratta, in verità, d'una partecipazione qualitativamente differenziata, la quale esige un'analisi dei dislivelli qualitativi sui quali la partecipazione stessa si attua; e soltanto una analisi che tenga conto di codesti dislivelli può sperare di cogliere quello ch'è proprio del laico, determinandone le differenze specifiche rispetto ai livelli del chierico e del religioso.

Trovo illuminanti a tal fine i nn. 32-36 di LG. Alla base, l'uguaglianza nella diversità. C'è in effetti una sostanziale iden-

tità di vita soprannaturale nella Chiesa, e pertanto così recita il testo conciliare: «non omnes eadem via incedunt, omnes tamen ad sanctitatem vocantur et coaequalem sortiti sunt fidem in iustificatione Dei» (LG 32/c). Sta tutta qui quella dignità cristiana ch'è comune a tutti, qualunque sia il loro posto e qualunque la loro funzione «nell'edificare il Corpo di Cristo» (*ivi*).

E' peraltro ovvio il non esaurirsi di tale dignità nell'esser cristiani; essa si perfeziona nell'agire da cristiani. Ora, quella medesima fonte dalla quale scaturisce l'essere, alimenta anche e promuove l'azione; la stessa fonte sacramentale, infatti, che presiede all'essere della Chiesa, ne sorregge anche l'azione apostolica e l'ordina all'incremento della Chiesa stessa (LG 33/a-b). Né dall'azione apostolica sono esclusi i laici; essi, anzi, vi svolgono una «loro» parte, quella atta «a render presente la Chiesa nei luoghi e nelle circostanze in cui solo per loro mezzo essa può diventare il sale della terra» (80). Mentre il ministero ordinato ha per effetto di render visibile alla comunità cristiana Cristo Capo e Sposo della Chiesa (LG 21 e 28), la partecipazione laicale al *triplex munus Christi* tende a render presente la Chiesa, a darle voce e possibilità d'intervento, dovunque ciò le sarebbe altrimenti interdetto. E così tutto diventa chiaro: la configurazione sacerdotale dei laici, effetto cristoconformante del sacramento e in particolare del carattere sacramentale, trasforma ogni loro azione in atto di culto, a gloria di Dio e a salvezza dei fratelli: «Omnia enim eorum opera, preces et incepta apostolica, conversatio coniugalis et familiaris, labor quotidianus, animi corporisque relaxatio, si in Spiritu peraguntur, imo molestiae vitae si patienter sustineantur, fiunt spirituales hostiae, acceptabiles Deo per Iesum Christum, quae in Eucharistiae celebratione, cum dominici Corporis oblatione, Patri piissime offeruntur» (LG 34/b).

E' questo, rigorosamente parlando, il livello del sacerdozio comune, grazie al quale «et laici, qua adoratores ubique sancte agentes, ipsum mundum Deo consecrant» (*ivi*). Un livello che non si sostituisce a quello clericale né si confonde con esso, rispetto al quale ha un diverso ambito qualitativo ed un'azione pure diversa («essentia et non gradu tantum differunt», LG 10/b). Ciò non comporta né contraddizione né conflittualità, anzi il comune fondamento cristologico li coordina in una me-

(80) Il testo conciliare rimanda opportunamente a PIO XI, Enc. *Quadragesimo anno*, 15.5.1931 AAS 23 (1931) 221; e PIO XII, Alloc. *De quelle consolation*, 14.10.1951 AAS 43 (1951) 790.

desima prospettiva apostolica, coinvolgendo i laici, al di là della loro specifica missione, perfino in quell'azione liturgica ch'è competenza specifica dei chierici, nelle cui mani i laici depongono la propria condizione di consacrati a Dio ed i comportamenti che coerentemente ne sviluppano (81).

Tanto la missione specifica del laico, quanto il suo coinvolgimento nell'azione liturgica, attuano la sua mediazione sacerdotale facendo di lui, nell'ordine delle sue competenze, un mediatore di salvezza. Nell'ottica della sua consacrazione battesimale e della dottrina sul carattere, meglio sarebbe dire che Cristo continua anche in lui e per mezzo di lui ad essere l'unico mediatore tra Dio e gli uomini. Se azzardo anche per il laico l'espressione *mediatore*, è per significare la divina condiscendenza nel servirsi di strumenti liberi e responsabili e per sottolineare il contributo libero e responsabile dello strumento. Questi, nel caso il laico, arricchito della vita di Cristo e immerso nella condizione sacerdotale di Lui, è per ciò stesso investito di capacità sacerdotali, da attuare con la vita e la parola come araldo della fede e profeta di Dio, che annuncia la lieta notizia dell'evento salvifico, concorre all'effusione dei beni messianici e diffonde la speranza cristiana nell'ambiente di lavoro, nei rapporti familiari, in ognuna delle sue cure temporali (LG 35/a-d).

L'assimilazione sacramentale del laico a Cristo Sacerdote e Profeta comporta pure una partecipazione del medesimo soggetto laico all'ufficio regale del Signore Gesù. « Iamvero plena, propria et absoluta significatione, unus Christus, Deus et homo, Rex est » (82). La sua universale regalità si fonda sull'unione ipostatica e sul merito, conseguentemente infinito ed universale, del Redentore (83). Non a caso Gabriele proclama che « il suo regno non avrà fine » (*Lc* 1, 32) e Paolo potrà echeggiare la proclamazione angelica con il riconoscimento che « tutte le cose Dio ha posto sotto i piedi di Lui » (*1 Cr* 15, 24 cit. del *Sal* 8, 7). Attraverso la mediazione sacramentale, anche a codesta eccezionale regalità il laico trova accesso. Fa parte della sua investitura cristoconformante, deriva cioè dalla sua configurazione a Cristo, in forza della quale Cristo riflette se stesso nell'essere e nell'azione d'ogni battezzato. Il laico, pertanto, « sua

(81) PIO XII, Enc. *Mediator Dei,* cit. 555-556.

(82) PIO XII, Enc. *Ad coeli Reginam,* 11.10.1954 AAS 46 (1954) 635; cf. anche PIO XI, Enc. *Quas primas,* 11.12.1925 AAS 17 (1925) 597.

(83) PIO XI, cit. p. 598. Da notare che la cit. del *Sal* 8, 7 in *1 Cr* 15, 24 si riferisce nel senso storico-letterale all'uomo nel suo stato d'integrità, ma nel suo senso pieno o eminente riguarda la regalità di Cristo.

in profanis disciplinis competentia suaque activitate, gratia Christi intrinsecus elevata », indirizza il mondo verso « finem suum in iustitia, caritate et pace », conforma istituzioni e cultura ai valori ed alle esigenze dello spirito, e tutto fa perché « nulla humana activitas, ne in rebus temporalibus quidem, Dei imperio subtrahi possit » (LG 36/a-d).

8. *La definizione*

Mi rendo ben conto delle difficoltà e del rischio che si nascondono in ogni definizione. Si tratta d'un'operazione mentale, e più precisamente d'un'analisi filosofica d'un dato concetto, davanti alla quale stanno due esiti: la liberazione del contenuto concettuale da ogni sua indeterminatezza e genericità, ma anche l'incapsulamento di esso nei confini (e li indica la stessa struttura linguistica di de-finire, de-finizione) stabiliti dall'operazione in parola. Per quest'ambiguità, forse, i logici completarono spesso i loro procedimenti definitori per generi e differenze specifiche mediante il ricorso alla definizione negativa. O alla semplice descrizione. Non cercarono, cioè, o non soltanto, di riunire positivamente nella definizione tutte le note specifiche d'un soggetto, collocando il soggetto stesso, corredato di tutte le sue note, nel genere dei concetti generali che più gli si avvicinassero; ma si preoccuparono pure, e in certi casi soltanto, di determinare i caratteri non unificabili in quel soggetto, e pertanto non predicabili di esso. Tale definizione, detta perciò negativa, non è di per sé disprezzabile, quasi che fosse o incompleta o decettiva. Dice ciò che una cosa non è; o anche non ciò che una cosa è, ma ciò che non è e non potrà mai essere. Sullo sfondo, però, come facilmente s'intuisce, avverte anche, indirettamente, gli aspetti positivi formalmente e volutamente taciuti.

La descrizione, a sua volta, è un'operazione che si fissa sui segni apparenti per definire un soggetto che, o in sé o perché imperfettamente conosciuto, è logicamente, cioè per generi e differenze, indefinibile. Si tratta d'una definizione impropria quanto alla forma, ma pur sempre capace di distinguere una cosa dall'altra.

Penso a quanta carta si sprecò negli anni della cosiddetta riscoperta laicale, per protestare contro la nozione negativa di laico e per rimproverare siffatta nozione alla Chiesa tridentina ed al Diritto Canonico: all'una, come responsabile d'un'ecclesiologia riduttiva della Chiesa alla sua gerarchia; all'altro, per la

sua gratificante ispirazione clericale (84). Troppo spesso in effetti s'è equivocato tra definizione negativa e visione/concezione negativa. Nella prima, non c'è nemmeno l'ombra di quelle connotazioni spregiative che potrebbero invece caratterizzare la seconda. Ed anche ammesso che qualche volta una certa patina clericale abbia ottenebrato la coscienza laicale della Chiesa, non è corretto rimproverare alla definizione ciò che invece appartiene alla visione/concezione. Senza contare, poi, che non raramente si trattava, nei casi concreti, di descrizione dominata, sì, da una visione/concezione, ma non riducibile alla formalità della definizione.

Senz'ombra di dubbio c'è stata e ci sarà sempre una definizione negativa di laico. Ed è pienamente legittima, senz'esser minimamente offensiva della dignità laicale. Essa infatti non solo non contiene, ma nemmeno consente l'idea d'una pura passività dei laici, quasi una loro resa a discrezione nelle mani del clero (85). Per esigenza logica, non consente nemmeno la terminologia ad effetto, che ha il suo esemplare più tipico nella assurda ed insensata « emancipazione laicale » (86). Che la visione/concezione sia andata soggetta, non senza colpe clericali, a processi deformativi della nozione di laico, è noto, mai però si è arrivati al punto-limite d'una deformazione sostanziale della nozione stessa.

Una definizione di laico in tanto è negativa, in quanto o non è in grado, o non si preoccupa di fissare positivamente le caratteristiche della sua identità ed i titoli della sua appartenenza alla Chiesa, ma si limita a mettere in evidenza i motivi per cui un laico non è un prete e nemmeno un religioso, almeno in relazione a quei religiosi che non sono laici. Che poi dalla distinzione suddetta scaturiscano diversità di compiti e di responsabilità, e fino a che tali diversità son mantenute nella

---

(84) Per dimostrare la fragilità metodologica di queste sommarie sentenze, dovute all'emotività spesso incontrollata del cosiddetto paraconcilio e del postconcilio, e tuttora non del tutto corrette, rimando al mio *Nel mondo per Dio*, cit. p. 19-26.

(85) Già PIO XII, *Discours aux participants du II Congrès Mondial de l'Apostolat des Laïcs*, 5.10.1957 AAS 49 (1957) 925, aveva osservato: « Ce serait méconnaître la nature de l'Eglise et son caractère social que de distinguer en elle un élément purement actif, les autorités ecclésiastiques, et d'autre part un élément purement passif, les laïcs ».

(86) PIO XII, ivi p. 926: « On abuse parfois du terme *émancipation des laïcs*, quand on l'utilise avec un sens, qui déforme le caractère véritable des relations existant entre l'Eglise enseignante et l'Eglise enseignée, entre prêtres et laïcs » Poco dopo il Papa di v.m. ricorda d'essersi trovato costretto « de réfuter une opinion erronée sur la *théologie laïque* », in quanto espressione non esatta della responsabilità laicale, cf. Alloc. *Si diligis*, 31.5.1954.

sfera della testimonianza biblica e nel solco della Tradizione ecclesiastica, non significa che si è dinanzi ad una devalorizzazione laicale, ma, al contrario, che si è nel pieno rispetto della struttura gerarchica data da Cristo alla sua Chiesa. Tale struttura comporta due distinte relazioni: a) tra la gerarchia e il mondo laicale; b) all'interno della gerarchia, tra chi è investito della « plenitudo sacramenti ordinis » (87) ed i semplici presbiteri, compresi gli stessi diaconi.

Tutti i membri che confluiscono nelle due relazioni, partecipano del medesimo sacerdozio di Cristo: « aliter tamen ac aliter ». Chi infatti ne partecipa al di sotto dell'accennata « plenitudo », ossia da una parte i presbiteri ed i diaconi, dall'altra i laici, senza nulla perdere della propria identità e dignità, restano « definiti » entro questo limite e per costituzione dipendono da chi è invece in possesso della « plenitudo », con la conseguente necessità di convogliare le proprie specifiche attività verso il progetto unitario inteso e promosso dalla gerarchia ecclesiastica.

Una definizione negativa di laico può evincersi dal c. 948 del vecchio Codice di Diritto Canonico, il cui dettato è, sì, positivamente formulato (« Ordo... clericos a laicis in Ecclesia distinguit »), ma il cui contenuto è implicitamente ispirato da un giudizio, secondo il quale il laico, non essendo stato ordinato, non è un chierico. In ultima analisi, identico contenuto si riscontra anche in quel « ceteri » con cui il c. 207/1 del nuovo Codice distingue i laici dai chierici. Più complessa, per la compresenza di positivo e di negativo, suona la descrizione che dei laici offre LG 31/a: « Nomine laicorum hic intelliguntur Christifideles praeter (ad esclusione) membra ordinis sacri et status religiosi in Ecclesia sanciti, Christifideles scilicet qui, utpote Christo concorporati, in Populum Dei constituti, et de munere Christi sacerdotali, prophetico et regali suo modo participes facti, pro parte sua missionem populi christiani in Ecclesia et in mundo exercent ».

Queste parole, sia pure aliene dalla tecnica della definizione e non molto brillanti dal punto di vista letterario, non presentano soltanto il positivo accanto al negativo, ma la preponderanza di quello su questo, in modo da collegare con una certa efficacia al concetto di laico alcune sue note e proprietà speci-

---

(87) LG 21/b: « Docet Sancta Synodus episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti Ordinis, quae nimirum et liturgica Ecclesiae consuetudine et voce sanctorum Patrum summum sacerdotium, sacri ministerii summa nuncupatur », con cit. da *Trad. Apost.* 3, dal *Sacram. Leonianum* e dal *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae,* nelle note edizioni Botte e Mohlberg.

fiche. Ai desiderosi del linguaggio tecnico, si potrebbe osservare che *Christifideles* funge da genere prossimo, quello in cui vengono accomunati chierici religiosi e laici; l'esclusione dall'ambito semantico di laico sia dei chierici che dei religiosi (con riferimento a quei religiosi che, come tali, son essi pure « membra ordinis sacri »), potrebbe sottintendere le differenze specifiche del laico, poi effettivamente indicate in una certa incorporazione in Cristo e partecipazione al suo *munus triplex,* che lo qualificano come laico e lo distinguono dagli altri membri della Chiesa. Il laico, pertanto, è *Christifidelis* in quanto laico, sacramentalmente innestato nel Corpo Mistico di Cristo e nella compagine del Popolo di Dio per effetto del battesimo e non dell'Ordine Sacro, arricchito peraltro, anche in questo limite, da una partecipazione tutta sua a Cristo Sacerdote che non solo lo perfeziona ontologicamente, ma lo innerva anche nella missione salvifica della Chiesa articolandone l'intervento apostolico nella multiforme azione apostolica di essa e costituendolo in tal modo un coefficiente di giustizia, di progresso e di pace nel mondo.

Nel dire « *Christifidelis* in quanto laico », traduco il « suo modo » di LG 31/a e mi riallaccio alle precedenti osservazioni sul *proprium* del laico. Nel dire « sacramentalmente », ho voluto significare gli effetti cristoconformanti ed ecclesificanti del battesimo, i quali, anche a prescindere da ulteriori consacrazioni sacramentali (confermazione e ordinazione sacerdotale), già configurano il laico a Cristo, come membro del suo Mistico Corpo e partecipe della sua missione salvifica nel mondo. Raccogliendo allora il tutto e tenendo fisso lo sguardo su quanto son venuto esponendo dalla prima all'ultima pagina di questo studio (in particolare: a) sul battesimo che ingenera l'uomo nuovo e ne fa un riflesso sacramentale di Cristo Sacerdote; b) sull'organica incorporazione del battezzato nella Chiesa come Popolo sacerdotale di Dio; c) sulla sua conseguente partecipazione al compito missionario della Chiesa e a tutta la vita del mondo), si può formulare sommessamente la seguente definizione:

Il laico è colui che il battesimo ha caratterizzato in senso cristologico come partecipe dell'ufficio sacerdotale profetico e regale di Cristo, in senso ecclesiologico come membro consacrato del Popolo di Dio e distinto dalle altre sue componenti, in senso escatologico come coinvolto a suo modo nella missione salvifica della Chiesa « per la vita del mondo » (*Gv* 6, 51).

BRUNERO GHERARDINI

IL MAGISTERO INFALLIBILE DEL PAPA

« Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa... » (*Mt* 16, 18). Da quando queste fatidiche parole sono state pronunciate, il destino del Papato è quello di essere « pietra » con tutta la forza e la pienezza di significato di questa metafora biblica. « Pietra », nella sacra Scrittura, è, di volta in volta, fondamento, forza, punto di appoggio. Ma, a tratti, è anche pietra di inciampo, scandalo, momento di frizione. Tutto dipende dall'atteggiamento con cui ci si confronta con essa (1).

La presenza di questa funzione, che si rifà alla pietra che è Cristo (*Ef* 2, 20), ma che è anche Pietro (*Mt* 16, 18), è ben percepibile lungo tutta la storia della Chiesa, anche se, evidentemente, la coscienza cattolica non ne ha avuto sempre la stessa consapevolezza. Una data però, e un avvenimento, segnano una tappa decisiva: il 1870, con la celebrazione del concilio ecumenico Vaticano I e la definizione solenne del dogma dell'infallibilità del magistero pontificio (2).

Per chi ha confuso l'ecumenismo con « quel falso irenismo, dal quale ne viene a soffrire la purezza della dottrina cattolica e ne viene oscurato il suo senso genuino e preciso » (*Unitatis redintegratio* n. 11), Pietro diventa « pietra d'inciampo » e « pietra d'inciampo » diventano il Vaticano I, il papa che lo ha convocato e il dogma che ha definito. Questo fatto ecclesiale e questo dogma sono ostacoli che intralciano il cammino ecumenico, quindi vanno eliminati al più presto. A partire da questo programma sembra essere nata la recente opera di B. A. Hasler,

---

(1) MANFRED LUERKER, *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole* (Kösel, München 1973) voce *Fels*, p. 93-95.

(2) Questa formulazione è da preferirsi a quella di « infallibilità del papa ». Il capitolo del Vaticano I recita infatti: « *De Romani Pontificis infallibili magisterio* ». Questa precisazione elimina già sul nascere tutti i malintesi sull'« impeccabilità » del Papa o sulla indiscutibilità di ogni atto del suo governo. Il titolo citato, d'altra parte è frutto di un emendamento introdotto proprio a questo scopo. Cfr. YVES CONGAR, *Eclesiologia. Desde San Agustin hasta nuestros dias: Historia de los dogmas* III/3c-d (trad. spagnola BAC, Madrid 1976) p. 278.

Wie der Papst unfehlbar wurde (Monaco 1979), pubblicato ora in italiano dall'editrice protestante Claudiana: *Come il papa divenne infallibile. Retroscena del Vaticano I (1870)* (Torino 1982) (3). Si tratta della riduzione (e anche della radicalizzazione propagandistica) di uno studio a carattere universitario pubblicato nel 1977 nella collana *Päpste und Papstum* dell'editore Hiersemann di Stoccarda: due volumi di più di seicento pagine con un apparato scientifico imponente. Tuttavia, va da sé, il valore di un'opera — e quindi anche la sua scientificità — non si misura soltanto a suon di pagine, note e bibliografia. E' questione soprattutto di metodo e quindi di presupposti. « Il metodo storico non si fonda da sé stesso. Suppone già tutta una concezione del reale. Questa concezione, che ci serve per esempio da campione per misurare la credibilità delle informazioni, non può crearsi da sé stessa. Nel caso più sfavorevole essa è la concezione del reale, non riflessa e quindi non scientifica, che lo storico deve al suo ambiente; nel caso più favorevole, è una concezione che è stata coscientemente presa a prestito da altre scienze che sono dunque logicamente antecedenti » (4).

1. *Innanzitutto un problema di metodo*

Se la «concezione del reale» presupposta al metodo storico non è assolutamente indifferente per il suo corretto funzionamento, qualunque sia il suo campo di applicazione, questa diventa ancora più importante quando l'oggetto non è un fatto storico qualsiasi, ma un fatto storico che si trova indissolubilmente legato ad una rivelazione soprannaturale. In questo caso, anzi, dobbiamo dire logicamente che il metodo storico, da solo, risulta insufficiente, perché dell'oggetto non può percepire

(3) Hasler dice nell'introduzione che: «Il dogma vaticano non costituisce soltanto uno dei maggiori ostacoli sul cammino verso l'unità cristiana, ma blocca anche il rinnovamento all'interno della Chiesa e, più in generale, offre il suo appoggio allo spirito autoritario nella società» (p. 34). In una lettera aperta al Papa, inviata solo dieci giorni prima di morire e firmata anche dall'amico Georg Denzler, professore di storia della Chiesa a Bamberga, afferma che « Le definizioni dogmatiche di tale Concilio rappresentano oggi quasi il solo impedimento sostanziale alla riunificazione dei cristiani» mentre più avanti si dichiara mosso da «autentica sollecitudine per una evoluzione liberale della chiesa e della società» (p. 296-297). Il libro reca la prefazione di Hans Küng, e tale prefazione è uno dei due documenti citati nella dichiarazione della *Congregazione per la Dottrina della Fede* del 15 dicembre 1979 con cui gli veniva tolta la qualifica di teologo cattolico.

(4) G. LOHFINK, cit. in PAUL TOINET, *Permanence de la foi et exegèse historico-critique* in: *Révue Thomiste* 4 (1982) p. 601.

che un aspetto e non la totalità. L'unico metodo integralmente adeguato non può essere che il metodo teologico. « La scienza rigida — ci ricorda il grande Scheeben — esige che la ragione investigatrice si trasporti addentro nel sistema cui appartiene l'oggetto stesso da determinare » (5).

L'interrogativo fondamentale riguardo all'opera di Hasler concerne dunque il metodo e i suoi presupposti, cioè il criterio ultimo soggiacente che lo guida.

L'autore intende far opera di teologo (6), l'oggetto è teologico; perciò si tratta innanzitutto di verificare se teologico è anche il criterio per decidere se possono essere considerate scientifiche le conclusioni. Ci troviamo, invece, di fronte semplicemente all'accantonamento del metodo teologico per insediare al suo posto il metodo storico-critico come ultima istanza assoluta. Posto che i problemi trattati, pur interessando la fede, sono discernibili sul piano storico, il criterio storico diventa il criterio assoluto. Evidentemente tutto il problema è questo: che si tratti di questioni *anche* storiche, nessuno lo nega; che si tratti di questioni *soltanto* storiche è qualcosa che la ragione storica non è in grado assolutamente di verificare da sola. Nel momento in cui essa lo afferma — *in actu exercito* almeno, ponendosi come istanza assoluta —, eccede il suo ambito e falsa inevitabilmente le sue conclusioni. Anche se il cristiano impegnato a perseguire l'*intellectum fidei* fa, per forza di cose, ampio uso del metodo storico, non può, senza precludersi la possibilità di capire, lasciare da parte l'unico metodo proporzionato all'oggetto: il metodo teologico.

Se dobbiamo definire la teologia come « scienza di Dio alla luce della Rivelazione » (7), si impone questa osservazione: poiché la Rivelazione non è riconducibile a puro fenomeno letterario e storico, anche se si incarna in forme letterarie e storiche, il metodo storico non può — strutturalmente — pretendere di essere, da solo, il metodo adeguato. La Rivelazione, infatti, non si identifica senz'altro con i documenti che l'attestano ma

---

(5) *I Misteri del Cristianesimo* (trad. it. Morcelliana, Brescia 1960) p. 349.

(6) L'autore, scomparso a 43 anni il 1° luglio 1980, era un sacerdote cattolico ed è stato dal '66 al '71 collaboratore del Segretariato per l'Unione dei Cristiani, dove entrò su invito del card. Bea. L'editore protestante si premura di sottolineare che si tratta di «uno storico e teologo cattolico» che non ha «mai ricevuto alcuna censura» (p. 7).

(7) Si veda la sempre attuale esposizione di R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita*, vol. I (Ferrari, Roma 1929).

li trascende sempre. « La Scrittura stessa testimonia della Rivelazione senza essere questa Rivelazione nel senso più stretto del termine. Solo la Rivelazione medesima è, propriamente parlando, "fonte", ma fonte alla quale attinge anche la Scrittura. Se la si distacca da questo contesto vitale della "condiscendenza" divina nel "noi" dei credenti, allora la fede è strappata al suo terreno naturale, per non essere più che "lettera" e "carne"» (8). E' nella natura stessa della Rivelazione di essere percepibile soltanto nel « noi » della fede della Chiesa che ha la sua radice nella professione di fede battesimale. « Se ... qualcuno chiede: "qual è il criterio teologico per cui posso dire che 'il Verbo si è fatto uomo'?", la risposta semplice a questa domanda non viene ormai facilmente allo spirito di molti; ma debbo potergli dire, con la certezza e la gioia di trasmettere una risposta garantita da Dio, una parola "generata" dalla Rivelazione in seno alla Chiesa: puoi dire che "il Verbo si è fatto uomo", perché vi è consegnato e formulato nel Simbolo della fede: *"et incarnatus est de Spiritu Sancto"*. Ecco amico l'essenza del tuo criterio teologico » (9). Ma se la Rivelazione e la fede richiamano un Simbolo, cioè l'unità di una professione comune, questa unità richiama una autorità che ne sia garante. Ed è proprio in questi termini che si poneva il problema già san Tommaso d'Aquino: *Utrum ad summum pontificem pertineat fidei symbolum ordinare* (Se spetti al Sommo Pontefice costituire il simbolo della fede). E la sua risposta è già quella del Vaticano I: « Rispondo: Abbiamo già notato che una nuova redazione del simbolo è necessaria per combattere gli errori che insorgono. Perciò la promulgazione di un simbolo spetta all'autorità di colui che ha il potere di definire le cose di fede, in modo che esse siano tenute da tutti senza discussione (*Ad illius ergo auctoritatem pertinet sententialiter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur*). Ora, ciò spetta all'autorità del Sommo Pontefice, "al quale vanno devolute le questioni più gravi e più difficili della Chiesa" come dice il *Decreto* (di Graziano). Ecco perché il Signore disse a Pietro, che aveva costituito Sommo Pontefice: "Io ho pregato per te, o Pietro, affinché la tua fede non venga meno; e tu, quando sarai convertito, conferma i tuoi fratelli". E la ragione di ciò sta nel fatto che la Chiesa deve avere un'unica fede, se-

---

(8) Card. J. RATZINGER, *Trasmissione della fede e fonti della fede* in: *Cristianità* 96 (1983) p. 9.

(9) Card. G. SIRI, *Getsemani. Riflessioni sul Movimento Teologico Contemporaneo* (Fraternità della Santissima Vergine Maria, Roma 1980) p. 28.

condo l'ammonimento di san Paolo: "Dite tutti la stessa cosa, e non ci siano tra voi degli scismi". Ma questo non si può osservare se, quando sorge una questione di fede, non viene determinata da chi presiede su tutta la Chiesa, in modo che la sua decisione sia accettata dalla Chiesa intera con fermo consenso. Perciò spetta all'autorità del Sommo Pontefice la promulgazione di un nuovo simbolo... » (10). Quando questi presupposti, che sono quelli desunti dall'oggetto proprio della scienza teologica e perciò stesso entrano nella sua struttura, sono considerati « condizionamento ideologico » (11), quando si afferma che un metodo che si lascia guidare dalla suprema certezza del dogma per valutare i dati empirici e le incerte conclusioni delle scienze profane non può « avanzare una pretesa di scientificità » e quindi non « avrebbe nulla a che fare in una università » (12), si rinuncia semplicemente a fare teologia e quindi si rinuncia *a priori* a capire le cose della fede.

Quest'impostazione è tutt'altro che nuova. E' la vecchia concezione che fu già del Modernismo dell'inizio del secolo e prima ancora del protestantesimo liberale che a sua volta affonda le sue radici nell'Illuminismo. In fondo le sue ascendenze sono ancora più antiche e si può parlare di una nuova « metamorfosi della gnosi » (13), la più antica (e pericolosa) delle eresie. Non è un caso che la più veneranda delle testimonianze patristiche sulla Tradizione come luogo teologico, sul magistero e sul primato romano ci venga da un sant'Ireneo in fiera polemica con la gnosi (14).

Al rifiuto del metodo teologico, per il quale « *argumentari ex auctoritate est maxime proprium* » (15), soggiace un presupposto gratuito: l'impossibilità del soprannaturale o almeno del suo incarnarsi in forme storiche, percepibili quindi empirica-

---

(10) *La Somma Teologica,* II II, q. 1, a. 10: trad. it. di p. TITO CENTI (Salani, Perugia 1966) p. 73-75.

(11) HASLER, Op. cit., pag. 276.

(12) *Ibidem.*

(13) E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi della gnosi* (Ares, Milano 1979) pp. 56-102. Per un'interpretazione in chiave di gnosi di certe correnti della teologia contemporanea cfr. soprattutto: KARL PRUEMM, *Gnosis an der Wurzel des Christentums? Grundlagenkritik der Entmythologisierung* (Otto Müller Verlag, Salzburg 1972).

(14) *Adv. haer.* 1, 10, 1-2; 3, 3, 1-3; 3, 4, 1; 4, 26, 2; 4, 26, 4-5. Questi testi fondamentali si possono leggere nella traduzione di ENZO BELLINI: *Ireneo di Lione, Contro le eresie e gli altri scritti* (Jaka Book, Milano 1979).

(15) *Sum. theol.,* I, q. 1, a. 8 c.

mente, ma non esauribili e «riducibili» a concezioni puramente umane, nei confronti delle quali il metro della ragione pura non può essere l'ultimo criterio di giudizio. Presupposto gratuito perché assolutamente non dimostrabile e senza alcun fondamento di credibilità. Mi sembra che ad esso si possano applicare i connotati di quell'« ideologia » a cui Hasler pretende invece di ricondurre il dogma dell'infallibilità come « principio formale del cattolicesimo » (16). Ideologia, cioè « una dottrina — come la definisce lo stesso Hasler — che non ha alcun fondamento nella realtà e nella cui origine, diffusione e conservazione si intrecciano degli interessi sociali » (17). Quali potrebbero essere questi « interessi sociali » nel nostro caso? Perché non quello di edificare una super-religione universale a carattere filantropico che, per poter dar vita ad una « unità » sincretistica, deve necessariamente respingere ogni « pretesa dogmatica » come il primo e il più consistente degli ostacoli? Del fatto che qualcuno abbia accarezzato e accarezzi un tale progetto non mancano prove nel passato e nel presente (18).

2. *Attendibilità storica*

Quando poi si procede con un metodo errato, anche la valutazione razionale dei dati storici ne soffre irrimediabilmente. Non tenendo conto della peculiarità dell'oggetto lo stesso metodo storico risulta intaccato nella sua coerenza interna. Così lo storico Walter Brandmüller ha potuto emettere sul libro in esame un giudizio assai drastico: « della scienza esso ha solo l'apparenza e l'apparenza più superficiale » (19). Questo vale per la tesi pubblicata nel '79 e, ovviamente, ancora di più per la riduzione che vede ora la luce in Italia, dal carattere decisamente scandalistico e panflettistico.

Fondamentalmente l'opera si divide in tre parti:

a. La preparazione e l'organizzazione del Vaticano I (tutti

(16) HASLER, *Op. cit.*, p. 238.

(17) *Ibid.*, p. 237.

(18) Cfr. ENRICO DELASSUS, *Il problema dell'ora presente*, vol. I (Desclée, Roma 1907: reprint Cristianità, Piacenza 1977); *Dichiarazione della Conferenza Episcopale Tedesca circa l'appartenenza di cattolici alla massoneria* in *Cristianità* 66 (1980) p. 6-7.

(19) HASLER, *Op. cit.*, p. 272.

gli elementi esterni al dibattito conciliare), la personalità di Pio IX e il ruolo da essa giocato nella genesi del dogma della infallibilità.

b. Lo svolgimento del dibattito conciliare con sommaria esposizione degli argomenti pro e contro.

c. L'« imposizione » del dogma, cioè la sua accettazione da parte della minoranza e le ripercussioni nel mondo cattolico e non.

A titolo di inquadramento storico l'autore premette un capitolo intitolato: « Dal rabbi Gesù al papa infallibile » (20). Questo capitolo è particolarmente significativo per comprendere i suoi presupposti culturali. Vi si ritrovano infatti, in bella mostra, tutti i luoghi comuni della critica liberale: Gesù è solo un carismatico intenzionato non a predicare una nuova dottrina, ma a dare il via ad un movimento spirituale centrato sul riconoscimento della paternità di Dio; non avanza nessuna pretesa all'infallibilità, anzi cade lui stesso in errore ritenendo imminente la fine del mondo; non fonda affatto una Chiesa, ma annunzia il Regno per il solo popolo di Israele, ecc. La favola continua per diverse pagine...

A conclusione un altro capitolo (21) ci ragguaglia sui fatti che vanno dalla definizione del Vaticano I, fino ad oggi, e soprattutto sulle sue conseguenze rovinose in tutti i campi.

Un capitolo (22), poi, è dedicato all'interpretazione: i fatti così descritti sono sottoposti alla verifica della critica della ideologia.

Le conclusioni, che appaiono del tutto scontate fin dalle prime pagine, sono ovviamente assai drastiche: Pio IX, durante il Concilio, era incapace di intendere e di volere (Hasler, a cent'anni di distanza e sulla base dei fatti presentati da lui, lo sottopone alla perizia di due psicologi contemporanei! (23)); il Concilio non è stato libero, sottoposto come era alle pressioni del Papa, della Curia, dei gesuiti e degli ultramontani, e il dogma quindi nullo.

---

(20) *Ibid.*, pp. 35-54.

(21) *Ibid.*, pp. 201-236.

(22) *Ibid.*, pp. 237-245.

(23) *Ibid.*, pp. 111-113.

L'opera non ci porta nulla di fondamentalmente nuovo (a parte molto materiale inedito che potrà essere risfruttato meglio) rispetto a quanto del Concilio e del dibattito conciliare aveva già scritto Döllinger. Nulla di nuovo per quello che riguarda Pio IX, il Concilio e anche una certa concezione dei rapporti fra tradizione e storia, perché bisogna invece sottolineare che certe tesi di Hasler vanno ampiamente al di là di quanto Döllinger stesso avrebbe ammesso: la critica dell'infallibilità pontificia è critica di *ogni* infallibilità, anche di quella della Chiesa, anche di quel tenue « permanere nella verità » pur riconosciuto da Küng (24). Anzi, mi sembra che — seguendo una logica interna indiscutibile — gli interrogativi del nostro autore finiscano per coinvolgere la struttura stessa della fede, e della fede in se stessa: « Di questo passo finiamo per trovarci di fronte ad altri interrogativi, che alla luce della presente ricerca si configurano come problemi fondamentali: come si articolano fra di loro fede e comprensione, ricerca scientifica e magistero ecclesiastico, libertà di giudizio e adesione a un credo? » (25).

Mi pare di cogliere una conferma negativa dello strettissimo legame che unisce struttura della fede-metodo teologico-magistero-infallibilità. La rinuncia all'infallibilità di una suprema istanza personale nella Chiesa conduce alla rinuncia all'infallibilità in sé stessa, quindi ad una qualsiasi *regula fidei* (Küng e Hasler negano anche l'inerranza della Scrittura). La fede poi, svincolata dalla predicazione, si risolve nella hegeliana *Vorstellung* (rappresentazione), modo conoscitivo che prepara e lascia il posto alla chiara trasparenza del concetto. La teologia diventa filosofia della religione o storia delle religioni: « Non sarebbe giunto il tempo di istituire nelle Università, come contrappeso [alla presenza di cattedre confessionali], un maggior numero di cattedre di scienza e storia delle religioni — compreso il cristianesimo — che siano pienamente indipendenti dalle Chiese? Ciò potrebbe chiarire la situazione molto meglio di annose discussioni tra teologi vincolati a una confessione » (26). La dissoluzione immanentistico-gnostica della fede appare compiuta. Questo itinerario corrisponde perfettamente a quello lucidamente descritto dal Card. Ratzinger in un recente articolo: « La scienza, come è concepita oggi, tende a distruggere in due modi ciò che si intendeva una volta per teologia: in primo luo-

(24) *Ibid.*, pp. 233-234.
(25) *Ibid.*, p. 234.
(26) *Ibid.*, pp. 234-235.

go essa incorpora la teologia nel corpo della filosofia delle religioni, relegando il Cristianesimo ad essere una percezione simbolica e rimettendolo sullo stesso piano delle altre religioni — una categoria entro la quale la scienza stessa non vorrebbe essere classificata. Con ciò infatti il Cristianesimo è significativamente retrocesso da riformatore spirituale di valori a semplice simbolismo, mentre la scienza rivendica realtà immanente e verità alle sue principali affermazioni. Inoltre tutto ciò che viene lasciato alla teologia come suo retaggio è una minuziosa analisi storica di quanto è contenuto nei testi storici. Ma in tal modo si consegna definitivamente la teologia al campo della scienza storica — per quanto sia apertamente infarcita di assortite riflessioni filosofico-religiose. Cosa questo realmente significhi, tuttavia, è che la stessa responsabilità razionale è eliminata dal culto cristiano, che dunque sbadatamente tratta i simboli come realtà, o diviene *in toto* una pura rappresentazione. In seconda istanza ciò che è specificamente cristiano diventa oscuro e retrocede nelle generalità della storia della religione » (27).

Vista la radicalità dei coinvolgimenti non può meravigliare che il libro abbia suscitato perplessità anche in campo protestante (28).

Come abbiamo già osservato, quando si commette un errore di metodo ne soffre anche la corretta valutazione razionale dei dati. Infatti sono tanti i rilievi che si possono fare a questa opera anche dal punto di vista di un rigoroso metodo storico: per esempio, la mancanza di una seria critica delle fonti, addotte in tanta abbondanza (almeno nell'opera principale del '77), un loro utilizzo unilaterale, l'indulgere a uno stile da romanzo d'appendice (29). Hasler si fonda spesso sui « si dice » e sui pettegolezzi romani per appoggiare le sue tesi. Ora un

---

(27) Card. J. RATZINGER, *La Chiesa e la teologia scientifica* in: *Communio* 66 (1982) p. 42.

(28) HASLER, *Op. cit.*, p. 268.

(29) Cfr. le recensioni critiche di JEAN-PIERRE TORREL, *Tradition, histoire et idéologie à Vatican I* in: *Revue thomiste* 4 (1978) 51-72; GIACOMO MARTINA, *Pio IX e il Vaticano I, di A. B. Hasler. Rilievi critici* in: *Archivum historiae pontificiae* 16 (1978) pp. 341-369; JOSEPH HOFFMANN, *Histoire et dogme: la définition de l'infaillibilité pontificale à Vatican I. A propos de l'ouvrage de A. B. Hasler* in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 63 (1979) pp. 61-82; KLAUS SCHATZ, *Totalrevision der Geschichte des I. Vatikanums? Zur auseinandersetzung mit den Thesen von August B. Hasler* in: *Theologie und Philosophie* 1 (1978) pp. 248-276.

pettegolezzo rimane un pettegolezzo anche se è accolto nel diario di uno storico come Gregorovius (assai ostile al papato): eppure su una base come questa sembra prestare credito alla favola che Pio IX avrebbe « messo alla prova la sua infallibilità » ordinando invano a un paralitico di alzarsi! (30).

Gran parte dello sforzo dimostrativo si concentra sul tema della libertà del Concilio. Manipolazione dell'opinione pubblica, pressioni sui vescovi, dibattito inconsistente, imposizione del dogma ai recalcitranti a definizione avvenuta...: tutti fatti che stabilirebbero una fondamentale mancanza di libertà e, quindi, la nullità della definizione. In realtà lo spirito di tesi (che sembra essere la controfigura del metodo teologico) guida massicciamente Hasler nell'interpretazione dei fatti che esamina. Per es. l'ultramontanesimo è descritto come un « partito » teleguidato dall'alto, mentre in realtà si tratta di un movimento con base soprattutto popolare (31). La dottrina dell'infallibilità è presentata quasi come una germinazione spontanea del XIX secolo che si afferma ad opera di un pugno di fanatici, mentre si tratta di una dottrina ben radicata nella Scrittura e nella Tradizione, e che si manifesta già con un sufficiente grado di esplicitazione nei teologi del XIII secolo, si trova oscurata dalla crisi conciliarista, da gallicanesimo e giansenismo, per arrivare alle soglie del Concilio Vaticano I godendo di un consenso vastissimo e ampiamente maggioritario presso l'episcopato e, ancor più, presso il basso clero e il popolo (32). Della pressione ostile di liberalismo, laicismo, massoneria e della necessaria reazione difensiva della Chiesa, con conseguente tendenza allo accentramento (tendenza che si manifesta nel vertice e nella stessa base) non si fa il minimo cenno. La sottomissione dei vescovi della minoranza è del tutto gratuitamente attribuita ad opportunismo, a vigliaccheria e a meccanismi psicologici di autocensura. La motivazione di fede non è neppure presa in considerazione e, dati i presupposti, non potrebbe neppure essere

---

(30) HASLER, *Op. cit.*, p. 111.

(31) « *Il n'analyse en toute son ampleur et sa complexité le phénomène de l'ultramontanisme ... et surtout son caractère incontestablement populaire* » (J. HOFFMANN, *Art. cit.*, pp. 68-69); si veda R. AUBERT - J. BECKMANN - P. J. CORISCH - R. LILL, *Storia della Chiesa* VIII/2 (trad. it. Milano 1980) pp. 112-118; 245-246.

(32) Cfr. E. DUBLANCHY, *Infaillibilité du Pape: Dictionnaire de Théologie Catholique* 7, coll. 1638-1717; Y. CONGAR, *Eclesiologia* cit., pp. 148-151, 239-242; L. WILLAERT, *La restaurazione cattolica dopo il concilio di Trento: Storia della Chiesa* a c. di A. FLICHE e V. MARTIN, vol. XVIII (ed. it. SAIE, Torino 1976[2]) pp. 434-438.

capita (33). L'esempio di Hefele, il famoso storico dei concili, è significativo. Dopo un lungo travaglio interiore può scrivere il 25 ottobre 1872: « Sono infine riuscito a riconciliarmi con il decreto vaticano in una sincera sottomissione della mia soggettività alla più elevata autorità della Chiesa ». Il ragionamento seguito è tutt'altro che indizio di motivazioni di bassa lega o di meccanismi psicologici discutibili, ma un bell'esempio di corretto argomentare alla luce della fede: persistere in una posizione di isolamento sistematico quando l'episcopato intero si è già raccolto attorno al Papa vorrebbe dire erigere sé stessi a giudice infallibile e far, dunque, esattamente quello che si è voluto contestare: prendere questa posizione vorrebbe dire porsi da sé stessi fuori della comunione della Chiesa (34). Altro bell'esempio citato da Hasler — appartenente ad un altro, del tutto analogo, contesto storico: la definizione del dogma della assunzione corporea di Maria in cielo del 1950 — è quello del teologo cattolico Söhngen. La testimonianza è del card. Hermann Volk. « Prima della definizione del dogma dell'Assunta ci eravamo trovati a pranzo con gli evangelici del circondario di Paderborn, avevamo anzi inviato a Roma un nostro memoriale contrario alla definizione. E Söhngen aveva parlato con decisione contro l'opportunità di una tale definizione... Allora Schlink [Edmund Schlink, professore di teologia protestante a Heidelberg] gli chiese: "E se invece si arriverà alla definizione, che cosa farete?". Rimanemmo zitti; Söhngen tacque per un po' e poi disse: "in tal caso l'accetterò, perché ho più fiducia nella Chiesa — cito a senso — che in me stesso"... Questa era quindi l'intima convinzione di Söhngen. Non ho più sentito una sua parola contro questo dogma, per quanto la cosa gli risultasse difficile » (35).

Tuttavia è importante considerare che, da un punto di vista strettamente dogmatico, quando anche (*dato et non concesso*) la tesi storica della non libertà del Concilio risultasse vera, rimane che, per l'autenticità di un concilio e per il valore di un dogma è determinante l'accettazione conseguente da parte della Chiesa. Ora è un fatto incontestabile che, da cent'anni a

(33) Quando Hasler dice: «L'autorità della Chiesa e la preoccupazione per la sua unità, ecco quel che motivò gli ultimi vescovi a sottomettersi» (p. 186) ci dà solo un esempio di come il principio della suprema autorità di Roma e della necessità della comunione con Roma, che è all'origine dello sviluppo della dottrina dell'infallibilità, abbia giocato anche in questo caso il suo ruolo fondamentale. Cfr. TORREL, *Art. cit.*, pp. 63-68; SCHATZ, cit., pp. 271-273.

(34) Cfr. TORREL, *Art. cit.*, pp. 67-68.

(35) *Ibid.*, p. 227.

questa parte, il dogma dell'infallibilità è stato accettato come dogma di fede dalla Chiesa universale. Se questo dogma fosse falso, tutta la Chiesa sarebbe caduta in errore e le « porte dell'inferno » avrebbero prevalso. Questo argomento può lasciare freddo lo storico profano, ma è assolutamente stringente per il teologo che argomenta alla luce della fede.

3. *Dogma e storia in contraddizione?*

Mi pare però che il nerbo di tutta l'argomentazione non stia tanto, nonostante costituisca l'argomento principale dell'opera, nell'esame degli avvenimenti del Vaticano I, quanto nel rilevare evidenti contraddizioni fra dogma e storia.

Secondo Hasler lo studio del dibattito conciliare renderebbe manifesto che gli argomenti degli infallibilisti non reggono più al vaglio della moderna critica esegetica e storica. Riguardo, per esempio, alle fonti scritturistiche, la moderna esegesi storico-critica avrebbe fatto giustizia dell'interpretazione che la maggioranza dava a *Mt* 16, 18-19; *Lc* 22, 32 e *Gv* 21, 15-17. Non soltanto non si può più parlare di infallibilità, ma anche il primato avrebbe in questi testi un punto di appoggio assai problematico (36). A questo proposito Hasler si fa a sua volta dogmatico: fa appello ad un argomento d'autorità (appello più che comprensibile: non si può essere specialisti in tutto!), alla autorità della moderna esegesi storico-critica.

A questo punto, però, sorgono delle legittime domande. In base a quale criterio possiamo discernere quali esegeti possono essere qualificati come veramente autorevoli? Il problema è

---

(36) « Voler dedurre — afferma Hasler — dal citato testo di *Matteo* 16, 18-19 un'infallibilità di Pietro e dei suoi successori appare oggi talmente aberrante agli esegeti cattolici, che non vogliono più spendervi nemmeno una parola » (p. 132). Nel testo maggiore del '77, l'autore stesso però segnala in nota una « importante eccezione »: T. GALLUS, *Primatus infallibilitatis in methaphora « Petrae » indicatus (Mt 16, 18)* in *Verbum Domini* 30 (1952) pp. 193-204; *De primatus infallibilitatis ex Mt 16, 13 eruendo* in *Verbum Domini* 33 (1955) pp. 209-214. Sul tema del primato in generale dal punto di vista scritturistico si veda: I. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi: Sacrae theologiae summa* I (BAC, Madrid 1962[5]) pp. 548-562, 563-568, 688-690; SIMON-DORADO, *Praelectiones biblicae. Novum Testamentum* I (Marietti, Torino 1960[8]) pp. 667-675, 931-932, 1019-1020; OTTO KARRER, *Successione apostolica e primato* in *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* I (Marzorati, Milano 1957) pp. 253-302; HEINRICH KLUG, *Das Evangelium als Geschichtsquelle und Glaubensverkündigung* (Martin Verlag, Buxheim 1976) pp. 280-330.

bruciante, soprattutto per il non addetto ai lavori a cui peraltro il problema sta a cuore, perché non si tratta di una questione meramente accademica, ma di una questione di salvezza. La necessità di un criterio facile e sicuro si impone perché la unanimità fra i dotti è tutt'altro che un dato di fatto (37). Anche Döllinger lo sentiva quando proponeva che il problema dell'infallibilità pontificia venisse risolto sottoponendolo al giudizio di una commissione di scienziati appartenenti alle università tedesche. Ovviamente il presupposto sottinteso era questo: solo le università tedesche danno garanzie di scientificità. Credo tuttavia che risulterebbe problematico riproporre oggi un tale criterio « geografico ». Si deve allora ricorrere al criterio del metodo? Sono esegeti autorevoli quelli che fanno uso di un metodo scientifico, nel caso il metodo storico-critico? Non credo però che anche sui canoni del metodo si possa trovare un accordo assoluto, soprattutto quando si passa dalla teoria alle applicazioni concrete. Rimane poi il problema del « modello epistemologico » soggiacente e della sua fondazione, che non può essere una autofondazione. Se il criterio è quello della modernità intesa come contemporaneità, non vedo perché limitarsi allo sparuto drappello degli esegeti citati, dal momento che altri si sono occupati dell'argomento giungendo a conclusioni opposte. Perché poi dimenticare la rapidità con cui certe teorie critiche sono sorte e si sono dileguate? Se il criterio è la cattolicità, allora, se non lo si vuol ridurre ad un criterio puramente sociologico, esso rimanda alle posizioni fondamentali della Chiesa cattolica, ai « dogmi » e quindi all'autorità della Tradizione e del Magistero.

A meno che il criterio non sia quello della criticità intesa come minimalismo sistematico rispetto alle posizioni tradizionali (datazione tardiva, rifiuto delle attribuzioni abituali, spezzettamento del testo, ecc.), nel qual caso avremmo questa splendida sequenza logica: perché dobbiamo mettere in discussione le posizioni tradizionali in esegesi? perché così impone l'autorità degli esegeti veramente critici. Chi sono gli esegeti veramente critici? Quelli che discutono le posizioni tradizionali ...

Certo è che, mentre non abbiamo nessuna certezza storica di un errore del magistero nelle condizioni dell'infallibilità, la storia ci attesta senza ombra di dubbio gli innumerevoli errori della scienza umana, anche teologica. Non possiamo che con-

(37) Parlo di « unanimità » perché non penso abbia senso spendere una parola per dimostrare l'inaccettabilità di un criterio maggioritario in tale campo.

dividere le sagge parole di un eminente storico e teologo contemporaneo: « Non ho mai né affermato né creduto che la scienza teologica sia infallibile e che cioè i teologi non possano errare anche in gruppo; devo anzi confessare che una delle più grandi consolazioni di fronte a massicce correnti teologiche di oggi è proprio la mia coscienza storica che mi assicura che sbagliano » (38).

Insistendo più del necessario sulle questioni storiche l'autore non sembra capire che l'argomento principale della maggioranza non era di natura storica: era una deduzione dell'infallibilità dal primato. Deduzione ampiamente corroborata dalle testimonianze storiche sullo sviluppo della dottrina del primato. Se nella Chiesa c'è un'istanza ultima in materia dottrinale, una istanza che non può essere giudicata da nessun'altra istanza terrena, allora nelle questioni di fede e costumi (le questioni che toccano la salvezza!) occorre che i suoi giudizi ultimativi siano divinamente preservati dall'errore.

Viene riesumato anche il famoso episodio di papa Onorio I: un papa condannato dal VI Concilio ecumenico come « eretico ». Hasler sottolinea come la ricerca storica più recente (39) abbia accertato, al di là di ogni legittimo dubbio, la verità di questa condanna. Sembrerebbe l'evidente contraddizione fra dogma e storia, tale da risolvere definitivamente il conflitto: o si rinuncia al dogma, oppure ci si rifugia in un fideistico *credo quia absurdum* rinunciando ad ogni giustificazione razionale della fede.

In verità le cose non sono così evidenti. Innanzitutto anche Hasler è d'accordo nello scagionare il papa dall'errore. Onorio non fu eretico, almeno nel senso stretto e proprio che noi *oggi*, dopo secoli di riflessione teologica e di distinzioni chiarificatrici, riconosciamo al termine. Rimane allora questo fatto, perlomeno interessante anche per lo storico profano: in mezzo a tanti vescovi che hanno fatto proprie opinioni eterodosse o addirittura ne sono stati gli iniziatori e i propagatori, di nessun vescovo di Roma si può affermare con certezza storica che sia caduto in eresia. Si possono trovare casi di pusillanimità o di imprudenza (Liberio, lo stesso Onorio...) ma non di eterodossia in senso stretto.

---

(38) ALFONSO M. STICKLER· *Rivista di storia della Chiesa in Italia* (1975) p. 230.

(39) GEORG KREUZER, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit* (Hiersemann, Stuttgart 1975).

Resta poi alquanto problematico valutare le lettere al patriarca Sergio, i documenti incriminati, come sentenza « ex cathedra ». Non è sufficiente richiamarsi alla terminologia del VI Concilio, dal momento che è tutto il contesto che va soppesato. Non tutto ciò che è chiamato dogmatico è, per ciò stesso, sentenza definitoria (così come, per esempio, non sono definizioni le costituzioni dogmatiche del concilio Vaticano II) (40). La cosa è per lo meno incerta.

C'è quindi il problema dell'approvazione del Concilio ecumenico da parte del papa. Le decisioni conciliari hanno valore di magistero supremo solo se e nella misura in cui sono approvate dal papa. Senza il papa non si dà valido esercizio del potere supremo anche di magistero. Il senso poi in cui questo pronunciamento deve essere inteso è condizionato dal senso in cui il papa intende approvarlo. Ora, non è affatto chiaro che Leone II abbia approvato senza nessun distinguo le parole del concilio su Onorio. Già le istruzioni date dal papa Agatone ai legati ci fanno capire che a Roma non si intendeva la caduta di Onorio come pregiudizievole per l'ortodossia: « *Quae [Ecclesia Romana] per Dei Omnipotentis gratiam a tramite Apostolicae Traditionis numquam errasse probabitur, nec haereticis novitatibus depravata succubuit* (Non si potrà mai provare che la Sede Romana, aiutata dall'onnipotenza divina, si sia mai allontanata dalla tradizione apostolica o si sia piegata a una qualche novità eretica) » (41). La formula che Leone II usa in una lettera posteriore ai vescovi di Spagna: « *Honorius flammam haeretici dogmatis non, ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit, sed negligendo confovit* (non ha estinto subito, come l'autorità apostolica richiedeva, l'incendio della dottrina eretica, ma lo ha incrementato colla sua negligenza) » (42) ci conferma in questa interpretazione: Roma ha approvato la condanna del Concilio solo come condanna del comportamento imprudente di Onorio, non come condanna per vera e propria eresia. Tanta severità nei giudizi senza fare troppa attenzione alle distinzioni può apparire strana ad una mentalità come la nostra, tanto portata a relativizzare nelle questioni dottrinali e

---

(40) « *Honorius, der sich auf dem Parkett des Reflexionsniveaus der Griechen unwohl fühlte, wollte eben gerade eine endgültige Klärung der Sachfrage vermeiden* » (SCHATZ, *cit.*, p. 268).

(41) Cit. in B. LLORCA, *Historia de la Iglesia catolica I. Edad Antigua* (BAC, Madrid 1976[5]) pp. 758-759.

(42) C. KIRCH, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae* (Herder, Barcellona 1965) 1087.

così poco sensibile al problema della verità oggettiva, ma è del tutto comprensibile in un ambiente straordinariamente conscio dell'importanza fondamentale della retta fede « senza la quale non si può piacere a Dio ».

Mi pare che, dal punto di vista di una corretta prospettiva storica, siano pertinenti le osservazioni del p. Schatz: « Il Costantinopolitano III [VI ecumenico] non poteva portare un giudizio sull'infallibilità papale nel senso del Vaticano I, perché il problema non era visto allora come tale, per lo meno non nella specifica prospettiva del Vaticano I » (43). Il tema della infallibilità del papa, implicito per esempio nelle espressioni riportate di sant'Agatone, non era ancora passato allo stadio riflesso, non era ancora diventato « problema ». E' dottrina definitiva e quindi infallibile quella direttamente intesa e voluta. Ora il Concilio non intende risolvere il problema dell'autorità dottrinale del papa (problema che ancora non esiste come tale) ma solo occuparsi del monotelismo. La sua è una condanna globale che prescinde da distinzioni successive fra eretico e *favens haeresi*, definizione « *ex cathedra* » e pronunciamento non definitivo.

Hasler afferma ancora, a più riprese, che la tesi dell'« infallibilità del papa » sarebbe stata sostenuta per la prima volta dal teologo francescano Pier di Giovanni Olivi (c.a. 1248-1298). Questo fatto getterebbe un'ombra di sospetto sul dogma da un doppio punto di vista: facendone un'assoluta novità e attribuendole un'origine di dubbia ortodossia (l'Olivi aderì al movimento degli spirituali ed ebbe diverse proposizioni condannate al concilio di Vienna). Ci sarebbe addirittura un'esplicita condanna papale: Giovanni XXII avrebbe condannato la tesi dell'Olivi utilizzata dagli spirituali per resistere alle sue decisioni. Dunque, una tesi assolutamente nuova, nata in ambiente eterodosso, condannata al suo apparire...

Qui l'autore si serve delle conclusioni di Brian Tierney, noto storico americano del diritto canonico (44). La tesi di

(43) SCHATZ, *cit.*, p. 267. Mi lascia invece perplesso l'ipotesi di attribuire un carattere « decisionale » ai pronunciamenti del 1870 su primato e infallibilità (p. 257, n. 18). Non si tratterebbe più allora di un problema dogmatico ma disciplinare, mentre il Concilio ebbe la consapevolezza di definire dei dogmi contenuti nella Rivelazione.

(44) *Origins of papal infallibility 1150-1350* (E. J. Brill, Leida 1972).

Tierney è già stata discussa da don Stickler (45). Come per Hasler anche per l'approccio di Tierney si deve parlare di un fondamentale errore di metodo, una sorta di « impermeabilità » alla considerazione teologica dei problemi, tanto più grave quando si pretende di giungere a conclusioni teologiche, invece di rimanere prudentemente in campo puramente storico. La *Quaestio de infallibilitate* dell'Olivi non rappresenta una novità assoluta. Nuova (e per tanti aspetti molto intelligente) è soltanto la sintesi che essa opera fra tanti elementi sparsi nella tradizione teologica e soprattutto canonistica precedente (46). Dal punto di vista teologico abbiamo per es. gli approfondimenti di un san Bonaventura (di cui l'Olivi è stato discepolo) e di san Tommaso (47). Merito dell'Olivi è quello di aver messo ordine e chiarezza e di aver portato la riflessione sul dogma ad uno stadio certamente ulteriore di consapevolezza, ma non si può parlare assolutamente di « novità », se non considerando le cose da un punto di vista estremamente materiale. Rimarrebbe da spiegare fra l'altro come una novità di tale calibro abbia potuto rimanere per tanto tempo senza nessuna eco (la « *Quaestio* » è datata dal Maccarrone 1270-1279, mentre la bolla del Papa è del 1324).

Per quanto riguarda il documento di Giovanni XXII (48) si tratta di un testo di interpretazione tutt'altro che semplice, come constata lo stesso Tierney (49), per cui è per lo meno temerario ricavarvi delle conclusioni apodittiche. Affermare che Giovanni XXII ha condannato l'infallibilità papale come opera del demonio (50) è uno slogan propagandistico che con la scienza storica non ha niente a che vedere. A noi interessa rilevare solo questo: che il papa ha rifiutato decisamente di aver mai asserito questa proposizione: « Il Sommo Pontefice può revo-

---

(45) *Sulle origini dell'infallibilità papale. Riflessioni su un libro recente* in *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 28 (1974) pp. 583-594. Si veda anche la risposta di Tierney e la replica di don Stickler *Ibid.* 29 (1975) pp. 221-234.

(46) La si può leggere edita da MICHELE MACCARRONE, *Una questione inedita dell'Olivi sull'infallibilità del papa* in: *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 3 (1949) pp. 309-343.

(47) Per san Tommaso abbiamo soprattutto II II, q. 1, a. 10; per san Bonaventura l'ultima questione del *De perfectione evangelica: « Utrum christianae religionis sit, quod omnes obediant uni »: Obras de San Bonaventura* VI (BAC, Madrid 1972[2]) pp. 297-331.

(48) Si tratta della bolla *Quia quorundam* che si può leggere nel FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, vol. II, coll. 1230-1236.

(49) Cfr. TIERNEY, *Op. cit.*, pp. 190-191.

(50) HASLER, *Op. cit.*, p. 40.

care i decreti dei suoi predecessori che appartengono alla fede e alla morale » (51). Nell'ambito di questa problematica un punto mi pare degno di interesse: Tierney afferma che la tesi dell'infallibilità è nata non in una prospettiva di rafforzamento dell'autorità, ma in quella di limitazione della stessa. L'irreformabilità delle definizioni dei predecessori costituisce un limite per i successori. Al di là delle tesi specifiche del Tierney, rimane il fatto che ha portato l'attenzione su un aspetto indiscutibile del problema. Di questo aspetto furono certamente consapevoli gli stessi ambienti ultramontani che videro con lungimiranza nell'affermazione della ragione illuminista come istanza ultima il fondamento ideologico per uno spaventoso totalitarismo (52).

La tesi interpretativa di Hasler (e di Küng) è invece di segno opposto: il dogma dell'infallibilità sarebbe l'espressione più pura e conseguente dell'autoritarismo. Ma non è valutato questo aspetto del problema: affermare che le definizioni « *ex cathedra* » sono irreformabili, significa erigere un limite all'autorità dei successori, ma significa soprattutto evidenziare il primato della verità oggettiva e immutabile, e il carattere costitutivo di « tradizionalità » del magistero ecclesiastico. Il magistero del papa non è, come il magistero umano, un magistero « inventivo » (neppure lui peraltro *ex lex*, poiché normato dalla verità oggettiva): la sua ragion d'essere sta nell'esporre, applicare alle mutevoli condizioni del tempo, trasmettere fedelmente un *depositum* da cui lui stesso è normato. Di tale *depositum* il magistero papale stesso, nelle sue definizioni e nella sua continuità, è importantissimo documento.

Lo stesso non si può dire della ragione illuminista. Svincolata ben presto, nel suo logico sviluppo idealista, da ogni nor-

---

(51) TIERNEY, *Op. cit.*, p. 190.

(52) « In realtà, l'assolutismo è un'invenzione, certamente una conseguenza logica interna dell'Illuminismo: il re che è consigliato dalle menti illuminate e sta egli stesso sul pinnacolo del sapere, sa ciò che "va bene per" il popolo incolto meglio di quanto il popolo stesso non sappia. Perciò egli elimina la libertà del popolo e i diritti delle classi sociali che limitano il potere di legiferare da parte del re, così da ottenere una obbedienza generale alle richieste che la "ragione" — che egli solo rappresenta — detta. La rivendicazione del potere da parte dell'assolutismo non è un relitto del Medio Evo, ma un prodotto dell'Illuminismo, rappresentato simbolicamente dal Re Sole. Ciò che ha reso l'assolutismo non solo possibile, ma intrinseco alla logica interna del concetto, è unicamente la certezza che la ragione è la fonte esclusiva di controllo e che essa deve essere amministrata da ciascuno » (J. RATZINGER, *La Chiesa* ... cit., pp. 38-39).

ma oggettiva, anche da quella dei primi princìpi, essa diviene legislatrice arbitraria, che in ogni fase del suo sviluppo è sempre autorizzata a ricominciare tutto da zero. Essa non tollera nessun appello, non soltanto ad un criterio soprannaturale, ma neppure al suo passato.

Conclusione

La lettura critica di questo libro ci conferma dunque nell'adesione al dogma dell'infallibilità, forse con consapevolezza accresciuta (*oportet haereses esse!*), come parte integrante del *depositum fidei* e come preziosa verità salvifica; come mistero operante nella storia che aiuta l'uomo, ogni uomo, a vivere nella certezza delle cose più importanti e lo difende contro i pericoli del suo stesso orgoglio. « Sebbene la verità sull'infallibilità della chiesa possa giustamente sembrare una verità meno centrale e di minore ordine nella gerarchia delle verità rivelate da Dio e professate dalla Chiesa, tuttavia essa è, in certo modo, la chiave per la stessa certezza di professare e proclamare la fede, per la vita e il comportamento dei credenti. Indebolendo o distruggendo questa base fondamentale, cominciano subito a crollare pure le più elementari verità della nostra fede » (53).

PIERO CANTONI

(53) Giovanni Paolo II, lettera *Die umfangreiche Dokumentation* del 15 maggio 1980: *Enchiridion Vaticanum* 7, 390.

IL FONDAMENTO METAFISICO DELLA LEGGE NATURALE

Parte II

II ESISTENZA DI UNA NATURA UMANA FONDAMENTO PROSSIMO DELLA LEGGE NATURALE

Esiste una legge naturale immutabile? Esiste una natura umana? La conclusione logica dell'immanentismo moderno è la riduzione dell'essere all'essere finito, il quale s'identifica con le sue situazioni storiche, temporali. La obiezione di fondo che ci viene opposta sia dagli esistenzialisti atei che dai marxisti e da tutti gli immanentisti è quella *della non esistenza in noi di una natura umana, di una struttura o progetto che sia anteriore alle nostre libere decisioni o alle condizioni materiali ed economiche.* Prima di affrontare questo problema, esaminiamo la tesi secondo cui sarebbe il pensiero umano a condizionare l'essere.

1. *L'essere precede il pensiero.*

La ricerca filosofica va iniziata in modo corretto. C'è un solo dato legittimo che bisogna presupporre e che dà origine ad ogni nostra riflessione ed è che, con la nostra intelligenza, comprendiamo, nel nostro primo contatto col reale, che c'è qualcosa che è, che esiste: c'è dell'essere. L'essere, quindi, è il dato primo fondamentale, che ci accompagna in tutte le tappe del nostro conoscere. Affermare che c'è dell'essere, significa che noi siamo fatti per comprendere l'essere, altrimenti, sarebbe assurda l'affermazione. C'è, quindi, relazione immediata tra l'essere e il pensiero. Poiché l'essere è ciò che specifica il pensiero, ne segue che non c'è nulla di reale che non sia conoscibile dal pensiero e che tutto si manifesta al pensiero come un modo di essere: « omne ens est intelligibile ». L'essere offre, dunque, al pensiero il punto di vista più universale e concreto, che è l'uni-

co mezzo di liberarsi, fin dall'inizio della ricerca, di tutte le riduzioni arbitrarie, quali sono storia e natura, soggetto e oggetto, spirito e cose. Concependo tutto alla luce dell'essere, che ingloba tutte le categorie, ci si dispone a superare i limiti della ragione e a rispettare la molteplicità degli aspetti del reale.

Affermando che l'essere è l'oggetto dell'intelletto, intendiamo prima di tutto riferirci all'esistente concreto, l'unico in grado di farci capire ciò che è e significa l'essere. Il possibile non può essere il primo conosciuto, poiché esso in tanto è intelligibile in quanto dice rapporto all'esistenza. Il possibile è ciò che può esistere. Ma, per capire ciò che può esistere, devo sapere già ciò che significa « esistere », « essere » (39). E' chiaro che, per un ente particolare, la possibilità può essere data prima dell'esistenza, ma ciò non può avere significato alcuno quando estendiamo il discorso *all'essere nel suo insieme, o totalità. Lo essere in atto precede il possibile in ordine assoluto,* altrimenti, niente potrebbe esistere (40).

Questo viene negato, in un modo o in un altro, dai fautori del « Trascendentale moderno », per i quali « un al di là del pensiero è impensabile » (idealismo), oppure « è per mezzo dell'uomo che i significati vengono dati al mondo » (esistenzialismo ateo e marxismo, fenomenologia husserliana, Heidegger, ecc.). Indubbiamente, ciò che sfugge al pensiero, ciò che gli è estraneo del tutto, è assolutamente impensabile, ma illegittimamente si conclude che il pensiero non può conoscere che i suoi stati immanenti, o che pensare e creare sono sinonimi (41). Se pen-

(39) Cf. J. DE FINANCE, *La connaissance de l'être,* Bruges 1966, p. 39.

(40) « Quod est potentia, nondum est; und nec agere potest » (S. TOMMASO, C. G. 1. I, c. 16).

(41) GIOVANNI GENTILE afferma: « Questo è il ritmo eterno dell'intelletto: che prima *fingit creditque,* e poi s'avvede di trovarsi innanzi al prodotto della sua stessa attività creativa. Pone la realtà in un primo momento per trovarsela innanzi come altro da sé, in guisa da crederla per se stante, di là e prima della sua medesima attività, e perciò stesso base solida e ferma all'esercizio di questa. E questo è il momento ingenuo della spontanea creatività. Al quale segue l'altro della riflessione e della critica, ond'egli riconosce se stesso nell'oggetto, in cui si è posto » (*Sistema di Logica,* I, 2, ed., Bari 1922, p. 19). In realtà queste parole non persuadono perché non dimostrano. « La coscienza attesta una eteronomia nel mio spirito che per l'idealismo è inesplicabile. Se il mio spirito è l'Assoluto, dovrebbe essere assolutamente autonomo e realmente puro conoscere e pura attività. Allora come spiegare la coscienza della *passività del mio spirito,* e la coscienza e l'idea di un qualche cosa di esterno e di opposto alla mia attività? D'onde essa sorge?... Perché l'incoscienza, il momento ingenuo nello Spirito che pure è Assoluto, puro conoscere in atto? » (L. SANTORO, *Il problema di Dio nell'attualismo gentiliano,* Padova 1941, pp. 30-31).

sare fosse sinonimo di creare, lo spirito umano non dovrebbe essere passivo fin dal primo inizio dell'attività conoscitiva, avendo esso coscienza di dipendere dal dato sperimentale. Se il soggetto, pensando, creasse veramente, dovrebbe averne inoffuscabile coscienza, a motivo dell'equazione: coscienza = creare = essere. Come mai, invece, il soggetto pensante non ha affatto coscienza di ciò?

Quanto alla tesi esistenzialistica e fenomenologica si deve osservare che essa può avere dei significati veri e dei significati falsi.

E' evidente che da un mondo di materia inerte, privo di coscienza, non potrebbe venir fuori l'idea di razionalità e di significato. La conoscibilità, di un oggetto, esige la prescienza di un soggetto conoscente. D'altra parte, il soggetto conoscente, nel prendere contatto con l'oggetto, non è del tutto passivo. Il soggetto smaterializza, spiritualizza l'oggetto conosciuto. mettendone in luce aspetti nuovi, potenzialmente presenti nell'oggetto. Inoltre, « vi sono dei significati che, alle cose, vengono dati unicamente dall'uomo: essi sono le "res artificiatae", come si esprimevano gli antichi scolastici; cioè, le cose prodotte dall'industria dell'uomo, il quale trasforma il mondo della natura in opera di civiltà e cultura. Ma sotto i significati (o sensi) che vengono al mondo per opera dell'uomo, o che l'uomo scopre, a mano a mano che progredisce nella conoscenza della natura, c'è un *indubitabile primum*, che non viene da noi e che non è affatto privo di senso. L'esperienza che io faccio della mia esistenza come io — con altri "io" nel mio rapporto col mondo, costituisce un significato di cui io mi servo nel mio rapporto col mondo, ma di cui non sono l'origine (42). Non sono io a costituire in essere le altre persone e il mondo in cui vivo. Tutto questo, io lo trovo già realizzato, allorché inizio la mia attività con altri nel mondo. Questo significato fondamentale e onni-abbracciante viene al mondo con l'uomo, ma non avrebbe alcun senso il dire che esso viene per opera dell'uomo » (43). L'uomo non può creare né sé stesso, né il mondo in cui vive. Pertanto, sia lui che il mondo sono dotati di un significato, di una intelligibilità che non provengono da loro. L'*operare segue l'essere* e pertanto ogni essere, e quindi anche l'uomo, opera *in quanto esiste* e in conformità delle *possibilità* della propria natura o costituzione essenziale.

(42) A. DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Lovanio, Parigi 1951, pp. 134-135.

(43) ID., *o.c.*, p. 135.

2. *Critica della tesi fenomenistica circa l'esistenza di una natura umana.*

Esiste in noi una vera natura umana, cioè un principio intrinseco e permanente di attività specificamente umane, il quale precede il nostro libero autodeterminarci? A scanso di equivoci, dobbiamo determinare in che senso va preso il termine *natura umana.* « Se si considera la *natura* in senso univoco — la natura di un sasso o di un animale — come qualcosa di assolutamente fisso e immodificabile, di cui noi prendiamo coscienza e ci contentiamo di subirne le leggi senza mai poterle trascendere, bisogna dire come già Aristotele diceva dell'anima, *l'uomo non ha natura.* Egli tende a superare tutto ciò che trova come dato; con la sua intelligenza è in qualche modo tutte le cose e così pure con la sua volontà tende ad unirsi in qualche modo a tutto ciò che conosce. L'oggetto adeguato delle facoltà umane spirituali è l'illimitato e l'assoluto. Tuttavia, nel contempo, l'uomo è quello che è, cioè uomo: non è né angelo, né puro animale. Tende a conoscere e a volere tutto ciò che è, ma non in qualsiasi modo ma alla maniera di uomo » (44). Ora, la natura umana dice immutabilità nel suo fondo intrinseco, ma dice anche mutabilità, storicità in quanto l'uomo che la possiede tende a progredire nel corso della sua storia. Di qui la molteplicità delle culture. Ciò premesso veniamo al nostro assunto.

Sartre afferma che « l'uomo inventa l'uomo, egli non esiste che nella misura in cui si realizza, e non è dunque niente altro che *l'insieme dei suoi atti,* niente altro che la sua vita » (45).

Queste affermazioni, che risolvono, in ultima analisi, la nostra esistenza, il nostro essere in istanti o situazioni temporali senza alcuna intelligibilità interiore o immanente, cozzano contro l'inoffuscabile coscienza che ciascuno di noi ha di sé stesso come io o soggetto permanente di tutta la propria attività. In ciascuno di noi, infatti, c'è una continua successione di atti; essi però scaturiscono tutti da un identico e permanente principio cui realmente ineriscono. Se noi fossimo costituiti dalla sintesi dei nostri atti o operazioni, non potremmo costituire *una sola e identica realtà* e averne chiara coscienza. In che mo-

(44) J. DE FINANCE, *Etica generale,* Cassano - Bari 1975, p. 261.
(45) SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme,* p. 55.

do, infatti, una molteplicità di atti realmente distinti fra loro e susseguentisi vertiginosamente nello scandire del tempo potrebbe costituire *una sola realtà,* quale è quella della nostra persona, che conserva inalterata la sua *identità fondamentale* sotto l'incessante fluire della corrente fenomenica? In che modo una reale molteplicità di atti, che sono delle entità accidentali, secondarie, può generare una reale unità sostanziale, un *unum per sé,* quale è quella di ogni soggetto umano? E' metafisicamente impossibile che una serie di atti conosca sé stessa in quanto serie. Tale serie, infatti, da una parte non esiste in modo simultaneo, in caso contrario non sarebbe serie cioè successione di atti; dall'altra, non essendoci una realtà identica e permanente sotto la successione degli atti, la conoscenza dei medesimi in quanto componenti la serie stessa è impossibile. Ciascun atto tutt'al più potrebbe conoscere sé stesso, ma non quelli che lo precedono e lo seguono; molto meno potrebbe identificarsi con loro a motivo della sua reale e numerica distinzione da tutti gli altri. La serie come tale non esiste e pertanto non può avere coscienza di sé stessa. Si può conoscere solo ciò che esiste o può esistere, non già il nulla! Noi, invece, abbiamo coscienza della nostra realtà sostanziale, che trascende i suoi atti e li abbraccia come momenti reali del suo divenire. I nostri atti sono effetti del nostro *io, ma non sono il nostro io,* il quale si percepisce come soggetto in sé sussistente e si afferma come *persona* con un'apertura metafisica verso la totalità del reale e quindi verso l'Infinito, principio adeguatamente esplicativo della totalità degli enti finiti.

Ma si noti bene a questo punto che la permanenza della nostra persona quale soggetto sostanziale della propria attività non esclude, ma include e in modo assoluto ciò che noi chiamiamo *natura.*

La persona umana, infatti, non sarebbe tale cioè un soggetto possessore di una natura razionale, se escludesse tale natura. Ma possedere una natura razionale significa avere ciò che costituisce *l'uomo nella sua totalità di uomo* (essere spirituale e corporale insieme) e lo caratterizza e lo differenzia dagli altri esseri che non sono uomini. L'uomo si differenzia dagli altri esseri che non sono uomini non primariamente per il fatto che è una persona, ma *per il fatto che ha una costituzione o struttura tale* dalla quale scaturiscono come da fonte o principio elicitivo o formale quelle azioni che chiamiamo giustamente *umane.* E' l'esistenza, la stabilità, la permanenza di tale principio (*physis,* natura) che giustifica in sede metafisica l'origine

da parte della nostra persona di determinate azioni che chiamiamo *umane*. Noi siamo uomini non già perché siamo persone, ma perché possediamo un principio intrinseco, permanente di essere e di attività specificamente umane che chiamiamo essenza umana, natura umana; mentre siamo persone, perché abbiamo ciascuno in modo proprio una determinata natura umana: questo corpo informato da questa anima: il tutto esistente in se stesso in modo incomunicabile. La personalità ci distingue dagli altri individui della stessa specie, ma non ci distingue *principalmente* dagli individui di specie diversa; questo è precisamente il compito della natura o essenza.

La persona è principio efficiente di attività (io vedo, io odo, io penso, io voglio ecc.), ma la natura e *solo* la natura è principio specifico, formale di attività. Una conferma l'abbiamo dal mistero dell'Incarnazione: in Cristo c'è una sola persona fisica — quella del Verbo — ma due nature essenzialmente e realmente distinte fra di loro, ciascuna delle quali è principio specifico della propria attività, irriducibile a quella dell'altra. Non è dall'unità di persona che si desume la pluralità o specificità delle azioni in Cristo, ma è dal numero delle nature: per questo parliamo di operazioni divine e di operazioni umane realmente ed essenzialmente distinte tra di loro (Con. Cost. III 681). Quindi: la scaturigine delle nostre azioni, del nostro comportamento specifico presuppone in noi come causa propria la esistenza della *natura* come fonte unificatrice di tutto il nostro agire umano. Se si nega in noi la natura umana, bisogna negare anche e necessariamente la persona umana, perché la persona umana è tale in quanto esiste in un modo proprio e incomunicabile in una natura umana individua, completa. « La persona umana in quanto tale, non è norma di moralità: essa è solo la causa efficiente dell'operare umano (actiones sunt suppositorum); mentre la natura, che nella persona si esprime, ne è la causa formale; essa è la natura presa concretamente, la realizzazione dei diritti e dei doveri, che dalla natura derivano e di cui essa è il soggetto » (46).

Esaltare il valore della persona a scapito della natura è contraddittorio, perché il valore della persona dipende dalla natura razionale che essa possiede: *perfectissimum in tota natura quia subsistens in rationali natura*. Una persona si dice umana

(46) JEAN-MARIE AUBERT, *Legge divina e legge umana*, tr. it. Roma 1968, p. 53.

perché possiede la natura umana; una persona si dice angelica, perché possiede la natura angelica; una persona si dice divina, perché possiede la natura divina. Da questo segue che la natura umana è veramente un progetto, cioè una realtà creata da Dio con un piano congegnato e strutturato in anticipo, il quale attraverso le inclinazioni o finalità intrinseche conosciute dalla ragione naturale, deve dall'uomo essere realizzato mediante la sua libertà (*essere - e dover essere*).

Tale concezione differisce *toto caelo* da quella moderna di Heidegger, Marx, Sartre che ci presentano l'uomo come un progetto, che facendosi pone lui in essere in modo originario creativo i valori. La « *ratio* », in questo caso, non è manifestatrice, ma creatrice dei valori e pertanto viene identificata con la volontà o libertà originaria, potere ateoretico o libertà creatrice.

L'assurdità di ogni tesi risolvente l'essere dell'uomo nei suoi atti appare evidente dal seguente ragionamento. Se l'uomo, ogni uomo in particolare, non è un ente sostanziale-personale con un principio stabile di attività, è assolutamente impossibile spiegare la venuta all'esistenza dei singoli atti nei quali si risolverebbe la sua esistenza. Dal nulla non può venire alcunché senza una causa proporzionata. Mancando il soggetto, cioè il principio efficiente e formale degli atti, si verificherebbe una venuta spontanea degli atti dal nulla, un processo di autocreazione secondo la teoria idealistica. Quanto sia assurda l'autocreazione è evidente: o l'essere c'era già e allora rimarrà sempre nulla, perché l'identificazione del nulla con l'essere è del tutto impossibile e priva di senso. Se si nega con tutti i fenomenisti e idealisti la categoria della *sostanza* bisogna ammettere il nullismo cioè negare non solo l'esistenza di ogni persona umana, ma di ogni altra realtà.

Negando poi la natura quale principio *formale* dell'attività umana non si spiegherebbe come gli atti nostri potrebbero essere atti *umani*. L'atto dice relazione, non solo all'agente (supposito o persona), ma anche al principio formale o elicitivo da cui scaturisce. Se non ci fosse il principio elicitivo o natura da cui gli atti provenissero, non potremmo distinguere specificamente gli atti di un ente (della scimmia, di una pianta) da quelli dell'uomo. E' la diversità essenziale di *struttura* che ci permette di distinguere gli atti propriamente umani dagli atti di altri enti che non sono uomini. Mancando la natura umana quale principio primo formale di attività, non potremmo in alcun modo avere atti specificamente umani. Nei sistemi feno-

menistici è impossibile spiegare l'uomo: la sua esistenza, la sua natura e la sua attività.

Per concludere la nostra confutazione di ogni visione fenomenistica dell'uomo rileviamo che facendo derivare i valori dalla nostra volontà o libertà originaria, creatrice non ci sarebbe alcuna distinzione tra bene e male. A parte l'assurdità di una libertà o volontà originaria, si deve considerare che « là dove il valore morale è posto nel carattere libero dell'atto, sembra impossibile mantenere una distinzione tra gli atti moralmente buoni e gli atti moralmente cattivi. Il che torna a distruggere l'esperienza morale. Infatti, se l'atto è buono nella misura in cui è libero, siccome d'altra parte solo l'atto libero cade sotto la qualificazione morale, ne consegue che la vita umana non conoscerà se non atti buoni (più o meno, secondo il loro grado di libertà) e atti non morali, indifferenti. Ecco dunque eliminato il male morale... sulla carta almeno, poiché, ahimé, la coscienza che ha a che fare con la realtà morale stessa e non con la sua interpretazione adulterata, ne giudica in altro modo ». « Ma, si dirà, l'uomo non ha il diritto di abdicare alla sua libertà, il male si commette quando egli si lascia andare volontariamente al determinismo. Ma perché? Se il valore è nella libertà, rimane, qualunque sia la direzione che questa prende. Se l'uomo rinuncia liberamente alla sua libertà, tale atto, in quanto libero, è buono » (47). Accettando la visione fenomenistica dell'uomo, non c'è più il criterio di distinzione tra il bene e il male. Le conseguenze nell'ordine pratico sono di per sé eloquenti e gli effetti li constatiamo nel dilagare della violenza di qualsiasi genere.

Conclusione: l'essere, qualunque essere e quindi anche il nostro io non si può risolvere nella sintesi dei propri atti, ma deve comportare un principio distinto dai medesimi, il quale, in opposizione agli atti, di per sé transeunti, è una realtà permanente, principio di un'attività specificamente umana. Ora il nostro io, in quanto è un principio di attività specificamente umana, deve possedere una struttura o costituzione tale che noi giustamente chiamiamo *natura umana.* L'io o persona, infatti, è un soggetto che possiede una natura razionale dalla quale mutua la sua dignità di persona umana. La persona è la realtà più perfetta in tutto l'ordine dell'essere, *perché sussiste nella natura razionale.*

---

(47) J. DE FINANCE, *Etica generale,* p. 158.

3. *Universalità e immutabilità della legge naturale cioè delle determinazioni fondate sulla natura umana.*

Tutti gli uomini sono persone in quanto possiedono una natura razionale. La loro eguaglianza scaturisce dal fatto che possiedono tutti essenzialmente la stessa natura umana. Ora se c'è una natura umana, razionale, la stessa in tutti gli individui umani, essa deve presentare in tutti i suoi possessori le stesse inclinazioni o esigenze fondamentali, deve essere strutturata dalle stesse relazioni tipiche, fondamentali, sia nell'ordine conoscitivo che volitivo cioè etico in modo da fondare in tutti lo stesso ordine di relazioni di convenienza o di opposizione con la retta ragione e quindi un medesimo ordine morale oggettivo. Ciò che si accorderà con dette esigenze e relazioni si accorderà anche con la retta ragione e perciò per sua natura sarà « buono » (anzi obbligatorio in diversi casi); ciò che contraddirà tali esigenze e relazioni non potrà mai accordarsi con la retta ragione e quindi sarà sempre « cattivo » e proibito. Si tratta, dunque, di norme valide, immutabili, universali per tutti gli uomini.

Nella natura umana c'è una relazione essenziale (trascendentale) dell' intelletto verso la verità, cioè verso l'essere in quanto conosciuto, come nella volontà c'è una relazione essenziale verso il bene, cioè verso l'essere in quanto è desiderato e amato. Come l'intelletto naturalmente non può tendere verso l'errore in quanto questo è la negazione della verità, cioè dell'essere in quanto conoscibile (l'errore è non essere); così la volontà *radicalmente* non può tendere verso il male in quanto tale, come al suo oggetto formale (il male è non essere), altrimenti sarebbe un nulla di facoltà, cioè facoltà o tendenza verso il nulla, il che è contraddittorio (cfr. S. TOMMASO, I q. 19, a. 9).

Ora parlando della legge naturale dobbiamo affermare che la persona umana è costitutivamente strutturata sia per compiere certe azioni in vista del suo perfezionamento, consistente nel conseguimento del suo ultimo fine sia per evitare certe azioni che sono opposte al suo perfezionamento e che le impediscono di conseguire il suo ultimo fine. Noi avvertiamo che *siamo obbligati* a compiere certe azioni (dei doveri), mentre siamo obbligati ad evitare, a non fare certe altre azioni.

La regola prima della legge naturale è di riconoscere il valore o dignità della nostra persona, il valore o dignità delle altre persone create e il valore dell'Altro, cioè di Dio nostro Creatore e nostro Fine ultimo.

Il riconoscimento di questi valori è facilmente deducibile con il lume della nostra ragione dall'analisi della struttura della nostra natura razionale. S. Tommaso istituisce un parallelo fra i primi principi dell'ordine speculativo e quelli dell'ordine pratico. Come nell'ordine speculativo noi siamo regolati e diretti dal principio di non contraddizione, che è come la condizione trascendentale o a priori della possibilità stessa del conoscere, così nell'ordine pratico siamo regolati o diretti dalla legge del bene o valore, che è la condizione trascendentale o a priori della possibilità del nostro retto agire pratico. L'ente è la nozione assolutamente prima nell'ordine della conoscenza; il bene o valore è la nozione assolutamente prima nell'ordine pratico, poiché ogni ente agisce per un fine che ha ragione di bene o valore.

Il primo principio pertanto dell'ordine pratico è: il bene o valore è da farsi o realizzarsi: il male o negazione del valore è da evitarsi. E' in questo principio che si fondano tutti gli altri principi della legge naturale. Quello che la retta ragione considera conforme, conveniente alla natura umana è da farsi (alle volte è obbligatorio, alle volte è permesso); quello che la retta ragione non considera conveniente, anzi, giudica difforme, opposto alla natura umana che è razionale, è da evitarsi, è proibito.

Ora noi con la ragione conosciamo *noi stessi, le altre persone esistenti con noi in questo mondo* ed infine *Dio Creatore e Fine ultimo di tutto.* La legge naturale abbraccia tutto quel complesso di doveri, obblighi, esigenze o inclinazioni fondamentali che scaturiscono dalla nostra natura razionale e che hanno come oggetto la nostra persona, le altre persone e Dio stesso.

S. Tommaso parla della ordinazione dell'uomo al bene che ha ragione di fine. La ragione percepisce come beni quelle cose verso le quali l'uomo ha una inclinazione naturale e quindi come appetibili nella prassi. Le cose invece contrarie a tali inclinazioni le percepisce come cattive e quindi da evitare. Di conseguenza, l'ordine dei precetti naturali si effettua secondo l'ordine delle inclinazioni naturali. Ora vi sono le inclinazioni o esigenze naturali che riguardano l'uomo come persona singola; altre che riguardano l'uomo in quanto è un essere animato e abbiamo la famiglia; altre esigenze naturali riguardano l'uomo come *essere razionale* in quanto dice cioè, inclinazione naturale verso la socialità e la conoscenza di Dio (virtù della religione) (48).

(48) Cf. S. T., I-II, q. 92, a. 2.

4. *Esigenze naturali che riguardano le singole persone.*

Abbiamo provato l'esistenza di una natura umana, razionale, comune a tutti gli uomini. Ora questo comporta necessariamente delle esigenze fondamentali e delle norme tipiche, che sono comuni a tutti gli individui della specie umana e che obbligano i singoli uomini in quanto sono persone, cioè *possessori della natura razionale.*

Ora il primo obbligo o dovere che incombe a ogni persona è precisamente quello di rispettare *la dignità della natura razionale di cui è proprietaria.* Possedere la natura razionale significa possedere il grado di essere più perfetto, perché la natura razionale è adeguata all'essere in quanto essere. Come è impossibile ammettere una realtà al di là dell'essere, così è impossibile ammettere un modo di essere più perfetto di quello intellettuale, che per sua natura ha come oggetto adeguato l'essere in quanto essere. C'è equazione perfetta tra sussistenza nella natura intellettuale e suprema perfezione nel grado di essere: « persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura » (49).

Ora la perfezione ontologica della persona consiste precisamente nel fatto che essa appartiene perfettamente a se stessa nell'ordine dell'essere e come tale si afferma sia mediante la coscienza di sé che mediante la sua libertà. « La persona è un centro, in certo modo inesauribile, di esistenza, di bontà, di azione, capace di dare e di darsi; una realtà sussistente e che esercita da se stessa l'esistenza ...; un'esistenza spirituale capace di affermarsi essa stessa per mezzo dell'intelligenza e della libertà » (50).

---

(49) S. TOMMASO, I, q. 29, a. 3.

(50) J. MARITAIN, *La persona e il bene comune,* tr. it., Brescia 1963, p. 15. Asserire che la perfezione ontologica della persona consiste nell'appartenere perfettamente a sé stessa nell'ordine dell'essere vuol dire che la persona è l'ente o soggetto che esiste in quanto attuata dal suo atto di essere per cui essa è perfettamente sé stessa, indipendente da tutti gli altri enti nella ragione stessa di persona. Appartenere a sé stessa per la persona significa tenersi da sé nell'essere, non avere bisogno di un altro per essere sostenuta nell'essere, perché è capace di sostenersi da sé nell'essere: « Substantia quae est subiectum duo habet propria. Quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo substentetur *sed sustentatur in seipso,* ideo dicitur subsistere quasi per sé et non in alio exsistens » (S. TOMMASO, *De Cot.,* q. 9, a. 1). « La subsistence ajoute à une nature à un *quo...* quelque chose de très réel (à savoir d'être un *quod, de se tenir soi-même dans l'être*), sans lui ajouter aucune note, ni essentielle ni accidentelle, dans la ligne propre de la nature » (D. MARITAIN, *Le degrés du savoir,* Parigi 1932, pp. 852-853).

In quanto appartiene a sé stessa, la persona, secondo l'espressione di A. Rosmini, è il « diritto sussistente », è il « suum sussistente »: è sussistente appartenersi.

Il suo essere sé stessa la costituisce un sussistente Diritto, un diritto inviolabile dagli altri e *inalienabile da se stesso.*

Essere persona significa avere l'essere in se stessa, esercitare l'essere nella natura razionale in modo proprio e incomunicabile ad altri (individualità sostanziale, sussistente).

Essere persona inoltre significa avere l'essere per sé, cioè avere ragione di fine in sé e non di mezzo in ordine al fine. Il regno delle persone è il regno dei fini (Kant). « Quindi l'imperativo categorico che ne esprime, ed impone, l'ordine ad esso connaturale è quello di non trattare mai la persona solo come mezzo, ma sempre anche come fine » (51).

Il dovere primo che ogni persona deve osservare è precisamente quello di rispettare la propria *dignità* del suo essere persona. Ma da che cosa le deriva tale dovere? *Dalla natura razionale in cui essa sussiste.* Allora la persona deve riflettere che « la natura umana non è per essa un mero strumento, una cosa di cui potrebbe servirsi a suo piacimento e la quale non riceverebbe che da essa sola il suo significato ultimo, come sono le altre nature della nostra esperienza » (52).

Natura e soggetto sono un solo esistente. Ora la dignità eminente di cui il soggetto ha coscienza rispetto all'intero mondo degli oggetti, gli deriva dalla sua stessa natura razionale in cui egli vede un riflesso o immagine dell'Assoluto. Quindi nei suoi confronti egli non è moralmente libero. Deve, al contrario, rispettarne le esigenze essenziali, la gerarchia interna, non assoggettando la ragione all'istinto, lo spirito alla carne. D'altra parte il soggetto deve riflettere che « la natura umana comporta anche il *corpo.* Nella sua stessa corporeità essa condivide la dignità del soggetto » (53). La relazione del corpo al soggetto deve esprimersi non in termini di *avere* ma di *essere,* perché il corpo è parte essenziale della natura umana e quindi in qualche modo s'identifica col soggetto stesso. La persona non è solo

---

(51) A. DI GIOVANNI, *Per una morale antropologica,* Roma 1973, p. 18.

(52) J. DE FINANCE, *o.c.,* p. 262. Le nature degli enti inferiori all'uomo sono ordinate all'uomo in vista del quale come a fine prossimo sono state create da Dio.

(53) DE FINANCE, *ivi.*

spirito ma anche corpo, poiché è lo stesso composto umano in sé sussistente in modo incomunicabile. Quindi la persona deve rispettare « le esigenze della natura umana, anche corporea, le quali sono, fino a un certo punto, le esigenze della ragione » (54). Nasce quindi per la persona l'obbligo di rispettare la tendenza naturale della propria natura umana, anche nella sfera corporea, ad *essere e ad essere di più.* S. Tommaso parla della inclinazione naturale alla conservazione del proprio essere esperita dalla persona in quanto essa si avverte un ente cui è naturale desiderare la conservazione del proprio essere, poiché lo percepisce come un bene proprio, di natura. Ogni ente desidera naturalmente esistere, e se è vivente, desidera vivere e tale desiderio è tanto più perfetto, quanto più è perfetta la natura dell'ente. Ora il desiderio della propria conservazione esperito dall'uomo non è un desiderio semplicemente animale, ma è un desiderio esperito razionalmente mediante l'intelligenza, la quale giudica essere del tutto naturale e conveniente che la persona umana, che è la realtà più perfetta dell'universo visibile, si conservi nell'esistenza in vista della propria realizzazione o perfezione definitiva.

Tutto ciò che riguarda la conservazione della vita, l'integrità fisica, l'esercizio della libertà, in quanto condizione della azione veramente umana, la ricerca di un certo sviluppo culturale e le condizioni di vita fuori delle quali l'uomo si degrada, costituiscono delle obbligazioni inevitabili e universali. Tutte queste inclinazioni o esigenze si presentano come *valori* alla persona umana, la quale è tenuta per legge di natura a ricercarli, a realizzarli facendoli suoi. E' precisamente nella realizzazione di tali valori che consiste l'autentica grandezza dello uomo.

5. *Esigenze naturali che riguardano i rapporti con le altre persone.*

E' precisamente questo l'oggetto del diritto naturale in quanto lo si distingue dalla legge naturale nel suo complesso. La persona umana non esiste isolata, ma in relazione con le altre persone umane e in definitiva con Dio Creatore e Fine ultimo di tutte le persone umane e di tutte le altre persone create (angeli).

(54) DE FINANCE, *ivi.*

Ogni persona umana vivendo in relazione con le altre persone vede con la luce naturale della sua intelligenza che anche gli altri uomini sono possessori della medesima natura umana razionale e si rende conto di trovarsi davanti a soggetti che sono *tutti eguali in dignità.*

Come è un diritto sussistente essa, la persona singola, nel suo essere persona, così sono altrettanti diritti sussistenti le altre persone umane, ciascuna nella propria singolarità. E poiché essere diritto sussistente per la persona significa appartenersi pienamente nel proprio essere e attività con assoluta indipendenza dalle altre persone create e con conseguente inviolabilità della propria dignità personale, ne consegue che essa è tenuta a rispettare come esigenza essenziale la dignità, e quindi il carattere della indipendenza personale degli altri soggetti o possessori della medesima natura razionale.

Con la luce della propria intelligenza ogni persona umana vede che tutte le persone umane sono eguali nella linea ontologica. Tale eguaglianza si riflette necessariamente nella linea etica *imponendo* a ciascuna persona umana il rispetto della dignità inviolabile di tutte le persone umane.

L'eguaglianza nell'ordine dell'essere comporta l'eguaglianza nell'ordine morale e dei fini. Di qui il principio: « agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona, sia in quella di ogni altro, *sempre* anche come fine e *mai* semplicemente come mezzo » (55).

Il significato che noi diamo alla massima Kantiana è ben più profondo di quello datole dal suo Autore, poiché mentre per Kant il valore della natura razionale si spiega in funzione della legge, che avulsa dal bene è una categoria astratta, per noi esso si fonda sul carattere ontologico-metafisico della *natura razionale,* la quale, a motivo della sua insuperabile perfezione nel possesso dell'essere, occupa il posto più alto nella gerarchia dell'essere stesso. Di qui scaturisce la ragione della superiorità della natura razionale su tutte le altre nature e la esigenza della inviolabilità della medesima nella sua dignità da chiunque sia posseduta.

---

(55) KANT, *La fondazione della metafisica dei costumi* (tr. it.), Torino 1970, p. 88.

Determinazioni, in particolare, della legge o diritto naturale nei riguardi delle altre persone.

Se i possessori della natura razionale, sono persone come me, esigono ovunque e sempre lo stesso rispetto che è dovuto alla mia persona. Come io amo me stesso, il mio essere, lo curo e lo conservo, così pure devo amare le altre persone e devo pertanto evitare tutto ciò che può condurre alla privazione del loro essere (omicidio dell'innocente), o alla mutilazione o menomazione fisica. Come io esigo dagli altri il rispetto della mia libertà come condizione dell'azione veramente umana, così devo rispettare la stessa libertà negli altri. Come io esigo che gli altri abbiano una retta stima della mia persona, così pure devo avere (fino a prova contraria) retta stima degli altri. Di qui l'intrinseca illiceità della *calunnia,* della *falsa testimonianza.* Queste cose sono talmente cattive per loro *natura,* che non possono mai diventare lecite. Neppure Dio potrebbe dispensare dalla calunnia e dalla falsa testimonianza, perché rinnegherebbe se stesso come Verità ed Essere per essenza.

Di conseguenza, l'*odio* è sempre e dovunque un *male*: non è mai lecito volere la rovina assoluta e definitiva per colui che può ancora incarnare il valore morale. Ripugna che noi consideriamo come non esistente colui che è un nostro eguale e che tende come noi verso l'Ideale della legge morale, cioè verso Dio che *è* il fondamento ultimo della medesima.

Per lo stesso motivo, la nostra ragione esige il *rispetto della giustizia,* oggetto proprio del diritto naturale. Non possiamo pretendere, a parità di condizioni, di essere preferiti agli altri che sono nostri uguali.

Violeremmo la loro dignità, che è in tutto eguale alla nostra, attribuendoci una superiorità nell'essere che non possediamo affatto. L'« altro » non può da noi essere mai considerato come *puro mezzo o strumento.* Perciò, « ogni atto con cui si dispone di una persona come se non fosse che una cosa, un puro mezzo o strumento, è contrario alla retta ragione e deve essere considerato come oggettivamente cattivo e ingiusto » (56).

Si tratta una persona come « cosa » allorché violiamo la sua libertà costringendola a fare ciò che noi vogliamo: è questa l'essenza della costrizione. La persona, nel caso, emette un atto che non è intimamente *suo,* cioè personale: e questo è vio-

(56) J. DE FINANCE, *o.c.,* p. 309.

lare la dignità della persona e quindi la virtù della giustizia, la quale obbliga a rispettare ciò che è proprio, il « *suum* » degli altri.

Allo stesso modo la dignità della persona viene offesa quando si dispone di ciò che appartiene alla *persona* altrui ordinandolo al nostro profitto e vantaggio. Ciò comporta il rifiuto del carattere di fine, che è essenziale alla persona. Le cose dell'universo sensibile sono ordinate al bene di tutte le persone. Pretendere che esse siano ordinate solo a me, significa violare la giustizia subordinando tutte le altre persone alla mia.

Il primo principio della giustizia è l'*eguaglianza* radicale.

Ora la retta ragione esige che tutte le persone siano riconosciute tali, cioè come soggetti, allo stesso titolo. Di conseguenza, non rispettare ciò che è proprio degli altri è violare l'eguaglianza esistente tra le persone e quindi la giustizia.

La giustizia viene violata non solo dai singoli, ma anche da qualunque autorità civile, politica, militare ecc., quando queste non rispettano la dignità dei loro sudditi, che sono delle persone. Qualsiasi atto compiuto dall'Autorità o fatto in suo nome e che impedisce in *modo diretto* la nascita della persona (aborto) o causi in modo diretto la morte della persona una volta venuta alla luce (salvo i casi di legittima difesa individuale o difesa della società), o provochi la mutilazione o menomazione fisica della persona, è contro la giustizia e quindi contro il diritto naturale.

Qualsiasi atto dell'Autorità o fatto in suo nome che violi il diritto della persona o della comunità alla libertà religiosa (facoltà di professare la propria fede religiosa con atti esterni di culto e di fare propaganda della medesima, ecc.), alla libertà di pensiero, di stampa, di associazione è gravemente lesivo della dignità della persona e pertanto contrario alla giustizia e al diritto naturale.

Come si può dunque rilevare, prima e indipendentemente da ogni legge positiva cioè dell'Autorità umana, esistono delle relazioni umane oggettivamente, cioè per loro natura, conformi al giudizio della retta ragione e quindi alla dignità della natura umana. Altre, invece, sono contrarie, opposte al giudizio della retta ragione e quindi alla dignità della natura razionale. Di qui l'obbligazione di porre, di fare *solo* le prime e di evitare *assolutamente* le seconde.

Quindi, c'è un ordine del giusto e dell'ingiusto che s'impo-

ne necessariamente alla libertà. Un tale ordine è precisamente ciò che noi chiamiamo diritto oggettivo, che esiste prima di ogni legge positiva. Ora un diritto che esiste prima di ogni legge positiva è un *diritto naturale*, perché scaturisce dalla natura o struttura essenziale della persona umana, in quanto possiede una *natura razionale*. La ragione umana, prima di ogni legge positiva, prescrive un diritto oggettivo naturale, che è un diritto fondato sulla giustizia. « Il giudizio della ragione prescrivente tale ordine è il *diritto naturale precettivo* » (57).

La natura sociale dell'uomo dà al diritto naturale il suo senso pieno. La società è naturale per l'uomo sia perché egli come individuo non realizza tutte le virtualità della specie e pertanto esige di essere completato dagli altri, sia perché, in quanto persona è soggetto spirituale essenzialmente atto alla comunicazione. La vita in comune è non solo rimedio per la finitezza ma anche occasione di esercitare la propria generosità spirituale aprendosi agli altri mediante il dono (diritto al matrimonio, il cui fine adeguato oggettivo è la generazione e la educazione della prole; soggettivo è l'amore mutuo dei coniugi; diritto all'associazione economica, politica, ecc...).

Le esigenze della vita sociale sono altrettante esigenze della natura umana, della retta ragione, perciò sono conformi alla natura umana indipendentemente da ogni legge positiva e sono pertanto buone per loro natura e di per sé obbliganti. La stessa cosa vale per il *diritto delle genti*, oggi denominato diritto internazionale, che regge i rapporti tra le nazioni. Anch'esso scaturisce dalla naturale associazione tra le diverse nazioni ed è il fondamento di tutti i loro rapporti.

III DIO FONDAMENTO METAFISICO DELLA LEGGE NATURALE

Kant ripone nella ragione pura pratica dell'uomo il fondamento ultimo della legge morale e del diritto. La stessa tesi è difesa da tutti coloro, che pur riconoscendo una legge insita nella natura dell'uomo, negano l'esistenza di Dio. E' la tesi della morale e del diritto *laicamente* concepiti.

Ora tale tesi si rivela del tutto inconsistente se si considerano due punti di natura metafisica fondamentali: 1) *la natura*

---

(57) J. DE FINANCE, *o.c.*, p. 310.

umana di cui l'uomo è portatore non ha nell'uomo la sua ultima ragione d'essere; 2) *la coscienza o esperienza dell'obbligazione morale cioè del dovere non ha nella natura umana il suo ultimo fondamento.*

1. *La natura umana non ha nell'uomo, cioè nella persona che la possiede la sua ultima ragione d'essere.*

Il senso di questa affermazione è che l'uomo non è l'assoluto, l'essere cioè che esiste in forza della propria natura, l'*ipsum esse subsistens,* ma è un ente per partecipazione della perfezione infinita dell'essere. I segni evidenti di questa partecipazione sono: l'imperfezione e il divenire. S. Agostino afferma che le cose tutte, ad eccezione di Dio, per il fatto stesso di esserci cioè che esistono, sono una prova solidissima dell'esistenza di Dio (58).

Le cose e l'uomo, infatti, sono cioè esistono come *enti,* non già come l'Essere stesso. Hanno l'essere ma non sono l'Essere. Il loro divenire, la mutabilità stanno a provare che essi non sono l'Essere ma lo ricevono, passano infatti dal non essere all'essere oppure dall'essere al non essere sia nell'ordine sostanziale (ad eccezione delle sostanze spirituali) che nell'ordine accidentale. « Chi muta in essere, l'essere lo *ha* certamente (è, infatti, quanto di essere va successivamente acquisendo); ma non lo *è*. Se lo fosse, in lui si dovrebbe verificare unicamente, e immutabilmente, quella che è la caratteristica stessa dell'essere: quella cioè di essere, e non di non essere. L'essere, infatti, esclude il non-essere: "è", e non "non è". Sicché in chi l'essere non lo *abbia* in qualche modo, ma lo sia, non c'è posto per alcun non-essere » (59). Mentre negli enti divenienti c'è posto per il non-essere: il non-essere più (il passato) e il non-essere ancora (il futuro); in Colui che è l'Essere, c'è solo il presente immutabile, la simultaneità del possesso dell'intera perfezione dell'essere: è un tutto insieme con l'assoluta esclusione di qualsiasi non-essere.

L'ente che diviene è un ente essenzialmente dipendente e quindi causato: « quidquid movetur ab alio movetur ». « Causato a qualsiasi titolo, un ente esige di essere causato come ente,

---

(58) « Caetera vero ex te esse omnia hoc solo firmissimo documento, *quia sunt* » (*Confes.* VII, 15, 26; PL 32, 746).

(59) A. DI GIOVANNI, *Per una morale antropologica,* pp. 123-124.

poiché tutte le modalità dell'ente sono dell'*essere*. Il principio di causalità non avrebbe alcun senso, se non ne avesse uno, prima di tutto dal punto di vista superiore, immanente e trascendente ad un tempo, dell'ente in quanto ente. Un ente che fosse causato in quanto sensibile, ma incausato in quanto ente, sarebbe una contraddizione in termini. Esso sarebbe nello stesso tempo necessario e contingente. Sarebbe assurdo » (60). Questo si dovrebbe verificare, qualora gli enti divenienti, dei quali noi facciamo parte, fossero causati, attualizzati sotto un aspetto, e fossero incausati in quanto enti. L'assurdità e la contraddizione non sono possibili, poiché la totalità degli enti divenienti, mutevoli fa capo all'Assoluto, all'Essere.

Ora chi riceve l'essere non è l'Essere, ma lo ha da un Altro. Tra gli enti per partecipazione c'è l'uomo, il quale non solo ha l'essere da un Altro, ma è in grado mediante la sua intelligenza di *riconoscere* che ha l'essere da un Altro, cioè da Dio. L'oggetto dell'intelligenza umana è l'ente in tutta la sua latitudine: « ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis » (61). E più chiaramente ancora: « Omnis natura rationalis infinitatem habet vel actu vel potentia » (62). « Il pensiero costituisce la grandezza dell'uomo, poiché con lo spazio, l'universo mi comprende in sé e m'inghiotte come un punto, col pensiero io lo comprendo » (63).

E' in forza della sua intelligenza che l'uomo è in grado di conoscere e di riconoscere di *avere* l'essere da un Altro e quindi di dipendere totalmente da Esso. In effetti, tutto l'essere dell'uomo appartiene all'Altro che lo trascende.

Questo movimento di conoscenza-riconoscenza porta l'uomo a considerarsi come ricevente di continuo l'essere dall'Altro, da Colui cui *deve* tutto l'essere, il suo essere come un dono ontologico sussistente, cioè personale. In questo caso il riconoscimento del continuo riceversi come dono ontologico da Dio, assume per l'uomo il *colorito morale e religioso. Morale,* perché l'uomo si percepisce essenzialmente, radicalmente dipendente e quindi relazionato a Dio. *Religioso,* perché l'uomo si percepisce debitore a Dio di tutto quello che egli è e quindi sorge in lui

---

(60) Cf. PHILIPPE *de la Trinité, Comment présenter aujourd'hui les cinq vois de Saint Thomas d'Aquin* in *De Deo* (*Acta* VI Congressus thomistici internationalis) Roma 1965, vol. I, p. 282.

(61) S. TOMMASO, S. C. G., 1, II c. 98.

(62) S. TOMMASO, *Compendium Theologiae,* c. 103.

(63) PASCAL, *Pensieri,* n. 346.

l'obbligo di amare Dio e di ringraziarlo per quello che Egli è in sé stesso e per la generosità dimostratagli nel crearlo, nel chiamarlo alla partecipazione (analogica) del suo Essere divino. In tal modo l'uomo si riconosce di esser fatto a immagine di Colui che lo ha creato. *La morale diventa religione.*

Il riconoscimento del proprio essere da parte dell'uomo si presenta sotto l'aspetto *ontologico* come *essere-da* Dio, sotto l'aspetto *logico* come conoscere il proprio *essere-da* Dio, sotto l'aspetto *morale-religioso* come un prendere coscienza in modo riflesso del proprio *esser-da Dio.* Pieno conoscimento e riconoscimento di sé con piena conoscenza e riconoscenza di *esser-*da Dio, che si accompagna all'adorazione amorosa ed eucaristica verso Dio, primo principio e ultimo fine dell'uomo (64).

L'esigenza naturale verso l'altro insita nella persona umana raggiunge la suprema intensità e perfezione nel suo riferirsi all'Altro, cioè all'Assoluto trascendente, personale. La relazione della persona a Dio è la più profonda, essendo assolutamente ineliminabile dalla struttura della persona stessa, perché la relazione di dipendenza creaturale è *radicata* nella struttura stessa della persona creata per cui è evidente contraddizione pensare una persona creata esistente indipendentemente da Dio.

2. *La coscienza o l'esperienza dell'obbligazione morale non trova nella natura il suo ultimo fondamento.*

L'esperienza del dovere è una condizione essenziale, un fattore costitutivo della vita cosciente, rivela una contingenza particolare, *sui generis,* propria della persona umana o della sua vita spirituale. La persona è libera e si percepisce libera di fare, non ciò che vuole, ma *ciò che deve fare.* Questo dovere nel suo insieme esprime un ideale di personalità perfetta che la persona deve realizzare se vuole essere degna della sua natura di cui è portatrice e proprietaria. Tuttavia la persona ha il potere di agire contro questo ideale: video meliora proboque, sed deteriora sequor (Ovidio)! Per di più, la libertà della persona si esercita in una situazione interiore in cui le passioni indeboliscono e trascinano la libertà dell'io verso il male. La realizzazione del bene, l'adempimento del proprio dovere alle volte è molto penoso e difficile. In realtà spesso si va incontro

(64) Cf. A. DI GIOVANNI, *Per una morale antropologica,* p. 125.

a dei fallimenti, a degli scacchi morali. Questa descrizione manifesta la mia imperfezione, la mia contingenza radicale nell'ordine morale, cioè nella vita dello spirito in atto. Dunque la persona, l'io, non coincide col mio vero io profondo, con l'ideale della mia vocazione o realizzazione perfetta nella vita spirituale. La persona moralmente non è se stessa che in divenire, in tendenza e alle volte in modo aberrante! L'io è dunque un ente lacerato, ambiguo nella sua interiorità spirituale. Su che cosa si fonda allora questa necessità morale, questa direzione ferma, immutabile (tu devi agire sempre da uomo!)? Non sulla mia libertà, poiché essa non coincide col bene, essa non lo vuole necessariamente. Non sulla mia natura umana, perché agire secondo il dovere è senza dubbio agire secondo la natura umana, ma essa, oltre a non forzarmi, ad agire secondo il dovere, non si identifica con la norma stessa od obbligazione. Se la mia natura umana fosse il fondamento o la ragione dell'obbligazione, si identificherebbe con questa, ed allora io sarei per natura norma a me stesso per cui non potrei agire diversamente da essa. In me ci sarebbe una identità perfetta tra me come persona e l'idea di personalità perfetta, cioè la legge morale che sono tenuto ad osservare e quindi non dovrei venire meno ad essa! Ripugna infine che l'obbligazione e la libertà provengano da uno stesso soggetto.

Allora, che io sia diretto in modo assoluto verso il bene, col quale tuttavia non coincido, poiché esso si pone come un dovere alla mia libertà fallibile, ciò non si spiega se non *ammettendo l'esistenza di una volontà morale perfetta che coincide col Bene e lo pone necessariamente e senza debolezza e manchevolezza.* Questa volontà morale perfetta sottende la mia volontà imperfetta, lavora in essa e la sostiene. Essa non può essere che personale, poiché è morale e dunque libera. Questo essere personale di cui non posso comprendere la perfezione trascendente, mi è intimamente presente nella mia relazione vissuta al dovere. Ma Egli se ne distingue, poiché la mia persona imperfetta non potrebbe assolutamente coincidere con la Realtà personale perfetta. Nella mia coscienza morale imperfetta io mi trovo dunque totalmente dipendente dalla volontà morale perfetta di Dio, il quale in un certo senso vuole il bene in me in modo necessario e infallibile (e ciò spiega l'obbligatorietà in me) della legge morale che è necessaria, immutabile e universale anche quando la mia volontà si allontana da Lui. In questo senso si può dire che la coscienza morale è la voce di Dio in me. *E' Dio stesso che ponendomi e conservandomi nell'essere mi chiama sempre a Sé mediante la coscienza.*

IV LEGGE ETERNA E LEGGE NATURALE

Ricevendo l'essere da Dio, l'uomo non solo conosce Dio come suo Creatore, ma ne conosce anche il suo Volere, il quale viene espresso nell'essere stesso prodotto da Dio. Ripiegandosi su di sé l'uomo è in grado di conoscere il suo essere di uomo, la sua natura che è stata prodotta da Dio con la sua Volontà libera ma secondo l'idea eterna della sua Sapienza. « Queste cose che Tu hai fatte, noi le vediamo perché sono; Tu invece, perché le vedi, esse sono » (65). La scienza di Dio è la causa esemplare delle cose. La Volontà di Dio è sommamente razionale, perché vuole quello che è conforme alla sua Sapienza. Dio, creando, scolpisce nella natura dell'uomo quello che risponde all'archetipo della sua Sapienza e conseguentemente vuole che l'uomo si conformi alla sua natura strutturata secondo l'idea eterna della Mente divina. Dio creando tutte le cose mediante la Sua Parola o Verbo, le produce secondo il modello che è la sua stessa Parola. Perciò « le creature son le cose "dette" da Dio, nella loro ontologicità stessa di sussistenti paroleparlate da Lui» (66). Come tali sono una continua espressione della sua Parola e della sua Volontà, del modo cioè come Egli le vuole. Abbiamo così il concetto di *Legge eterna,* il quale non è altro che il piano eternamente esistente nella Mente divina secondo cui tutte le creature sono modellate nelle loro nature e strutture con le inclinazioni di ciascuna verso i propri fini particolari e verso il fine ultimo universale, che è Dio. « La legge eterna », afferma S. Tommaso, « è il disegno (ratio) della Sapienza divina in quanto dirige tutti gli atti e le mozioni (inclinazioni) delle creature » (67). L'esecuzione del disegno è dovuta alla Volontà divina, la quale pone in essere le creature imponendo a ciascuna l'obbligo di tendere al proprio fine particolare e al fine ultimo universale ideato dalla Sapienza divina. La derivazione della persona umana per via di creazione comporta la produzione della medesima da Dio in *modo conscio e libero.* Creando l'uomo Dio lo pone in essere secondo un piano o disegno finalistico al quale l'uomo è tenuto a conformarsi se vuole conseguire la piena realizzazione di sé stesso, cioè il suo ultimo fine. Ora questo piano, che è la Legge eterna, viene partecipato, non come una realtà che si aggiunge all'essere dell'uomo, ma come realmente identificantesi con la struttura stessa

(65) S. AGOSTINO, *Conf.* XIII, 38, 53: PL 32, 868; *De Trin.* XV, 13; PL 42, 1076.

(66) A. DI GIOVANNI, *o.c.*, p. 127.

(67) S. TOMMASO, I-II, q. 93. a 1.

dell'uomo. L'uomo viene prodotto con una struttura finalizzata, orientata verso il suo fine, verso la piena espansione di sé stesso. L'orientamento finalistico, la direzione insita alla natura stessa dell'uomo verso il proprio fine è la legge naturale. L'uomo viene prodotto con un significato, con un progetto, con una vocazione che si radicano nella sua stessa natura per cui la determinazione di ciò che è bene e di ciò che è male non è lasciata alla sua libera volontà, che deciderebbe sovrana del bene e del male in ogni sua azione, ma è indicata nella sua stessa natura, la quale attraverso le sue inclinazioni porta in sé la determinazione di ciò che è bene e di ciò che è male.

Procedendo da Dio, causa intelligente e libera, l'uomo riceve nella propria natura la iscrizione o incisione della finalizzazione della medesima verso Dio stesso. Quindi l'essere dell'uomo è un essere *essenzialmente significato* e conseguentemente il Bene dell'uomo è Dio stesso, che viene appreso come il supremo e sommo Valore. Allora la libertà umana non deve essere concepita primariamente come *libertas indifferentiae* cioè come possibilità di tutte le possibili scelte, ma come chiamata alla realizzazione di un *senso*, che non è essa a darsi ma che trova scolpito o scritto nella sua stessa natura da Colui che l'ha creata. Come Creatore Dio agisce non dall'esterno ma dall'interno producendo l'essere stesso delle sue creature e la direzione verso il fine ultimo, che s'identifica con Lui stesso. Ora se uniamo queste due verità: *la finalizzazione intrinseca dell'essere dell'uomo a Dio in forza del Suo gesto creativo e la libertà dell'uomo alla quale è affidata la realizzazione della tendenza verso il fine* (cioè del significato radicale dell'uomo) abbiamo il concetto di *obbligazione* etica che rinvia alla *legge naturale,* la quale *oggettivamente è l'ordine morale* stabilito da Dio, consistente nelle operazioni, che considerato il rapporto dell'uomo verso Dio, verso se stesso e i prossimi sono necessariamente da farsi o da omettersi. Queste operazioni sono altrettante *norme,* dalle quali tutta l'attività umana è retta. *Soggettivamente,* la legge naturale è l'obbligazione necessariamente imposta agli uomini di tendere verso il loro fine; è la stessa legge eterna imposta agli uomini mediante il comando della Volontà divina. Il concetto di *obbligazione etica* abbraccia la legge naturale sia oggettivamente che soggettivamente considerata.

Finalizzato ontologicamente nella sua natura, l'uomo porta in sé una tendenza verso i *valori* che non sono l'effetto della libertà umana, ma che si impongono alla medesima in modo assolutamente vincolante come qualche cosa che deve essere realizzata e sviluppata (facienda).

La legge (o diritto naturale), vista in questa luce, non è riducibile né ad una visione fisicistica né ad una concezione della libertà umana come pura possibilità di tutte le possibilità. All'uomo, a ciascuno di noi, non si impone una natura umana come tale (la morale naturale laica « etsi Deus non daretur » è fallita), ma la natura umana in quanto è espressione del progetto creativo di Dio, della legge eterna esistente nella mente di Dio e formalmente partecipata all'uomo in modo consapevole (participatio legis aeternae in creatura intellectuali). Da questo risulta che la libertà umana come tale non è il *prius* ontologico da cui dipende la determinazione di ciò che è bene e di ciò che è male, poiché le sue decisioni sono ontologicamente precedute da una distinzione irriducibile del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto.

Se si nega il principio della creazione e della trascendenza divina, si deve *inevitabilmente* negare anche il concetto di natura umana e il concetto di legge naturale quale complesso di norme morali immutabili, oggettive ed universali. Negando il suo essere creato da Dio, l'uomo viene pure a negare che esso è una chiamata *da e a Dio,* cioè come obbedienza ed è portato a concepirlo come *autonomia assoluta.* Dichiaratosi autonomo, l'uomo diventa lui il fondamento dei valori, di ciò che è bene e di ciò che è male e ciò che noi chiamiamo legge naturale si riduce a mera « physis » o natura, a mera autoproduzione di atti che si riducono a istanti temporali senza alcun senso o significato. L'essere vien fatto coincidere con la coscienza o libertà, come sostiene Hegel, il quale afferma che la coscienza è per sé stessa il suo concetto, dà a sé stessa la sua misura e il suo stesso muoversi e attuarsi è la sua propria verità (Cf. *Fenomenologia dello Spirito: Einleitung*).

Lo spostamento dell'asse della vita spirituale è indicato molto bene da Schelling quando afferma: « In ultima e più alta istanza non c'è altro essere che il volere. Il volere è l'essere originario e soltanto ad esso si adattano i predicati dell'essere originario: mancanza di fondamento, eternità, indipendenza dal tempo, autoaffermazione » (68). In questa concezione ogni obbligo morale viene a perdere qualsiasi significato.

E qui il discorso si fa serio e grave per quei filosofi e teologi cattolici che accettano dal pensiero moderno la negazione della legge naturale dalle norme oggettive, immutabili e univer-

(68) G. F. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* in *Werke,* ed. Schröter München 1965, IV Hbd, p. 24.

sali allo scopo di salvare la *storicità* dell'uomo senza riflettere che quelle norme sono la conseguenza del principio di creazione, così come la loro negazione è conseguenza della negazione della trascendenza metafisica. Non è possibile una terza posizione.

La vera storicità dell'uomo è salvabile solo nell'ambito del principio di creazione, perché solo alla luce di questo essa riceve la sua intelligibilità e il suo significato. L'uomo è un essere chiamato da Dio a realizzarsi *come uomo* nel corso della sua storia. La realizzazione è ancorata alla conformità alla legge etica naturale che è la partecipazione formale del piano stesso di Dio o legge eterna alla creatura intellettuale. La storia dell'uomo ha senso solo se si uniforma mediante la libertà a questo piano o progetto divino. Il ritorno a Dio si realizza come movimento ascensionale e non come ripetizione mimetica. L'uomo deve diventare nell'ordine morale quello che già è nell'ordine ontologico. Questo comporta l'incarnazione dei valori nell'intimo dell'uomo stesso, nel suo pensiero e nella sua volontà libera mediante un progresso continuo nell'adeguamento alla legge morale, che è la legge del *dover essere*. In questa visione non c'è negazione della storia, ma piena sua realizzazione *intrinsecamente* pervasa di significato. Mentre la negazione della storia avviene in una concezione non creazionista, in quanto essa viene ridotta o a *puro sperimentare* o a *svolgimento necessario*. I vari tentativi da quello hegeliano a quello marxista ed esistenzialistico ateo di spiegare la storia fuori della prospettiva creazionistica sono finiti nella negazione della storia stessa e della libertà dell'uomo.

Concludendo: una morale laica, disancorata da Dio, dalla sua legge eterna è impossibile, perché l'uomo è un essere che esiste non da sé ma in virtù dell'atto creativo di Dio, il quale avendolo posto in essere in modo consapevole e libero gli ha assegnato un fine che è Lui stesso, cioè Dio Sommo Bene da amarsi senza limiti e gli ha dato una natura tale con determinate inclinazioni, seguendo le quali egli può realizzarsi pienamente nella espansione del suo essere personale. *Le inclinazioni naturali e la loro conoscenza mediante la luce della ragione naturale costituiscono la legge o diritto naturale.*

La struttura metafisica della legge o diritto naturale non è laica, ma teologica. Senza Dio non è possibile né l'uomo né alcuna legge o diritto naturale.

LUIGI IAMMARRONE

ANTOLOGIA

L'OMBRA DI FREUD

di Luigi Guglielmo Rossi

Parte VII

L'equivoco d'un pensiero spurio e l'istinto

Se accenna a istanze psichiche superiori, Freud non seppe però identificarvi, ai fini d'uno sviluppo dell'Ego, lo spirito-pneuma che vagli la civiltà, assimilandone remore ed apporti, educhi quindi, disciplini l'Heros:

« Vien da chiederci se le censure della civiltà non siano le sole cause che reprimono il piacere e se l'indole medesima dei dinamismi di Heros non ci neghino una piena soddisfazione e non ci incamminino di forza su altre vie » (32).

I dinamismi di Heros suggellano il determinismo:

« L'istinto è più forte degli interessi razionali » (*Ib.*, p. 737).

Il Logos non imbriglia la psiche:

« Il pensiero è un procedere di tentativi svolto con l'ausilio di scarse risorse energetiche » (33).

Freud annaspa nell'equivoco:

« Il principio della realtà è la facoltà di distinguere ciò che si riferisce all'Ego da ciò che deriva dal mondo esterno. Domina lo sviluppo dell'Ego... Soggette al principio della realtà, le istanze psichiche superiori esercitano il controllo dell'istinto » (34).

---

(32) *Malaise dans la civilisation,* o.c., pp. 731-732.

(33) *L'angoisse et la vie instinctuelle,* a. 1933: «Nouvelles Conférences sur la Psychanalyse», Parigi 1936, p. 123.

(34) *Malaise dans la civilisation, o.c.,* pp. 695, 706.

Antitesi, equilibrio, sublimazione

Diviso deterministicamente tra il principio del piacere e il principio della realtà, l'Ego è teatro di un'antitesi, da cui emerge l'equilibrio d'una vita più degna:

« Non è che noi rinunciamo ad ogni piacere, ma riduciamo il soffrire. Infatti la soddisfazione di un istinto tenuto sotto controllo ci affligge meno che non la soddisfazione d'un istinto inibito. Certo il piacere perde d'intensità. La soddisfazione di un istinto selvaggio eccede a mille doppi, nell'intensità del piacere, la soddisfazione di un istinto addomesticato dall'Ego » (*Ib.*, p. 706).

E' la sublimazione che sigla l'equilibrio:

« Efficace tattica di tutela dal soffrire, la sublimazione ricorre a congrui spostamenti della libido, quelli consentiti dalla nostra struttura psichica, e guadagna in scioltezza. E' la trasposizione su nuovi fronti degli aneliti dell'istinto così che il mondo esterno non possa più opporvi un diniego o contrastarne la soddisfazione » (*Ib.*, p. 706).

Incombe il « deus ex machina » del determinismo:

« Sul metodo e sui mezzi è difficile rispondere. Noi diciamo soltanto: bisogna chiamare in aiuto il mago metapsicologico... Purtroppo le rivelazioni del nostro mago risultano confuse e imprecise. L'avvio dell'indagine non ha che un'unica pista, l'antitesi tra i processi primari e secondari » (35)

L'uomo di Freud è una bestia evoluta. Non gode di logos noumenico né di libero arbitrio:

« Nel corso della sua evoluzione l'uomo s'innalzò a despota tra i compagni di razza animale. Non paghi del predominio, gli uomini scavarono un abisso tra sé e loro. Si arrogarono il monopolio della ragione e l'immortalità dell'anima, vantandosi di discendere dagli Dei. Scissero in tal modo ogni vincolo di solidarietà col mondo dei bruti » (36).

Congenita attitudine alla sublimazione dell'istinto

La sublimazione inizia dall'infanzia. Poiché veti ed ostacoli arginano lo sfogo di Heros, l'Id trasloca su oggetti e scopi più alti, sì da annettere alla sublimazione una funzione economica (37):

(35) *Analyse terminée et analyse interminable,* a. 1937: «Revue Française de Psychanalyse», 1938-39, p. 11-12.

(36) *Une difficulté de la psychanalyse,* a. 1917: «Essais de psychanalyse appliquée», Parigi 1933, p. 142; cfr. *L'Avenir d'une illusion,* o.c., pp. 50, 73.

(37) Cfr. *Malaise dans la civilisation,* o.c., pp. 11 ss.

« Ciò che noi definiamo "carattere" consta in gran parte di impulsi erotici fissati sin dall'infanzia, di costruzioni acquisite dalla sublimazione e di altre costruzioni che reprimono gli stimoli malvagi non riconosciuti utilizzabili » (38).

« L'Heros ha congenita l'attitudine alla sublimazione » (39).

Anche il piacere del bello, che rivendica una « qualità » specialissima, dolce e inebriante sentimento, sublimazione esimia, s'infeuda al carro di Heros:

« Purtroppo attorno al bello la psicanalisi ha poco da dire. Ma un punto pare indiscusso, ed è che l'emozione estetica sgorga dalla sfera degli impulsi erotici. Sarebbe un tipico esempio di tendenzialità inibita in relazione al fine » (40).

Pansessualismo

Il determinismo adombra il pansessualismo:

« Heros e Ananké sono i capostipiti della civiltà » (*Ib.*, p. 727).

L'Ego non è padrone in casa sua:

« Due i lumi fornitici dalla psicanalisi: che mai potremo spegnere l'istinto della sessualità e che i processi psichici, di per sé inconsci, non accedono e non si arruolano all'Ego se non in virtù d'una percezione imperfetta ed ambigua. I due lumi equivalgono all'ammissione che l'Ego non è padrone in casa sua. Di qui l'umiliazione psicologica dell'amor proprio » (41).

C'è un limite invalicabile nel controllo dell'Ego sull'Id. Se pretendessimo di più, scateneremmo una reazione violenta nell'individuo, o una neurosi, o lo renderemmo infelice... L'Ego non esiste alla nascita e il Super-ego è una facoltà aggiunta in seguito, non connaturale » (42).

---

(38) *Trois Essais sur la sexualité,* a. 1905: Coll. « Idées », Parigi 1962, pp. 156-157.

(39) *Cinq Leçons sur la Psychanalyse,* a. 1910: « Psychologie collective et analyse du Moi », Parigi 1950, p. 176; cfr. J. LAPLANCHE-J.B. PONTALIS, *Vocabulaire de la Psychanalyse,* P.U.F., 1967, p. 465.

(40) *Malaise dans la civilisation,* o.c., p. 701.

(41) *Une difficulté de la Psychanalyse,* o.c., p. 146.

(42) *Malaise dans la civilisation,* o.c., pp. 766, 748.

L'Ego è l'esplicitazione dell'Id:

« Tra l'Ego e l'Id non esiste un'ostilità di natura, poiché fanno parte di un tutt'uno né concretamente differiscono » (43).

L'Id è in balia dell'Heros:

« E' arduo l'esprimere il come si comporti la libido nell'Id e nel Super-ego. Ciò che noi sappiamo riguarda l'Ego, ove si accumula la parte disponibile di libido. Al che diamo il nome di narcisismo primario. Esso rimane sino a quando l'Ego comincia ad investire con energia libidica le sue rappresentazioni oggettuali, a tradurre in libido oggettualizzata la libido narcisistica. Durante l'intera vita l'Ego situa nell'immenso serbatoio dell'Heros, da cui muovono le cariche psichiche libidiche verso gli oggetti ed in cui vengono poi ricondotte, a guisa d'una massa protoplasmatica che spinga e ritiri i suoi pseudopodi » (44).

Il Super-ego: angoscia e bisogno di amore

Dall'ateismo alla desacralizzazione dell'etica. Illusione la fede. Illusione l'etica. Ambedue eredi del complesso di Edipo. Il Super-ego è facoltà aggiunta, non connaturale all'uomo. L'etica corrente è un'etica esogena, dovuta all'influsso estraneo dei veti parentali e culturali. Etica di repressione dell'istinto, etica delle censure. L'amoralità essenzializza l'infanzia: non v'è nel bambino alcuna inibizione intrinseca che si opponga agli impulsi tendenti al piacere (45).

« Siamo in diritto di escludere una facoltà originaria che discrimini il bene dal male. Il male non è ciò che nuoce od è un pericolo per l'Ego, ma ciò che è oggetto del desiderio dell'Ego e gli procaccia per l'Ego, ma ciò che è oggetto del desiderio dell'Ego e gli procaccia il piacere. L'uomo mutua da un influsso estraneo la discriminazione di ciò che è bene e di ciò che è male. Ora, siccome l'innata amoralità dell'uomo non s'accorda con la discriminazione del bene e del male, urge una giustificazione a che gli uomini si sobbarchino ai dettami d'un influsso estraneo. La giustificazione inside nell'angoscia dell'Ego, nel suo dipendere in tutto dagli altri, angoscia che dimana da un bisogno di amore » (46).

Obbligati a veti e dettami che violentano le inclinazioni di natura,

(43) *Psychanalyse et Médecine,* a. 1926: «Ma vie et la Psychanalyse», Parigi 1949, p. 152.

(44) *Abrégé de Psychanalyse,* Parigi 1950, p. 10.

(45) Cfr. *Malaise dans la civilisation,* o.c., p. 748; *Nouvelles Conférences sur la Psychanalyse,* o.c., p. 88.

(46) *Malaise dans la civilisation,* o.c., p. 748.

succubi all'etica minatoria del Super-ego collettivo, all'autorità del padre, dei maestri e dei corifei del civile consorzio, i fanciulli vivono un'angoscia ancor più grave (cfr. *Ib.*, pp. 744, 768 ss.). S'illudono e s'abituano all'ipocrisia:

« L'etica corrente della civiltà non offre se non la soddisfazione narcisistica di crederci migliori degli altri. Un'etica che ha le sue radici nella religione non può che promettere la beatitudine in un aldilà. Finché gli atti virtuosi non riceveranno un premio quaggiù, l'etica griderà al deserto » (*Ib.*, p. 767).

Autoaggressività

Al sadismo del Super-ego corrisponde il masochismo dell'Ego:

« L'aggressività dell'istinto contro il padre e gli altri antagonisti, cui rinuncia l'Ego, è riconquistata dal Super-ego. Introiettata quindi dall'Ego, si ritorce, in termini di Super-ego, contro l'Ego medesimo. Così la coscienza etica rovescia sull'Ego l'aggressione che l'Ego avrebbe voluto esercitare sugli altri » (*Ib.*, pp. 747, 753).

L'angoscia attanaglia l'infanzia:

« Alle basi della repressione sta un'angoscia, angoscia che nei fanciulli zampilla da una trasgressione di un veto o di un dettame. La viva memoria di quest'angoscia suscita un'angoscia nuova ogni volta che le pulsioni di Heros si trovano in contrasto con la coscienza etica. Ai fini di eludere la nuova angoscia l'ovvio mezzo è la repressione... La repressione è una reazione all'angoscia conseguente all'autorità minatoria, dinanzi al rischio dei castighi, soprattutto al rischio di perdere l'amore del padre e di chi lo sostituirà nel civile consorzio » (47).

Il sentimento di colpa

L'amore edipico, a livello di bipolarità, lievita di continuo la parabola del Super-ego (48).

Il Super-ego è collettivo:

« Nell'uomo incivilito la coscienza etica, o Super-ego, ha scaturigi-

---

(47) Cfr. *L'Angoisse et la vie instinctuelle*: « Nouvelles Conférences sur la Psychanalyse », o.c., p. 123-24; cfr. *Inhibition, Symptôme et Angoisse,* a. 1925, Parigi 1965, pp. 29, 70.

(48) Cfr. *Malaise dans la civilisation,* o.c., pp. 754 n. 2, 755.

ni non solo nell'educazione del padre, ma nell'evoluzione della cultura in seno al civile consorzio. L'influsso estraneo comincia col padre e si compie mediante la massa » (*Ib.*, pp. 754-56).

Il Super-ego ha i suoi vantaggi:

« L'etica civilizzatrice imposta dall'esterno agli individui costringe l'uomo incivilito allo scambio d'una parte di piacere con una parte di sicurezza » (*Ib.*, p. 740).

Ma i sacrifici richiesti provocano un conflitto perenne tra l'individuo e la società:

« Al modo che i due indirizzi, teso l'uno alla soddisfazione del piacere e l'altro al consorzio civile, non possono non azzuffarsi in ciascuno di noi, anche i due processi di sviluppo individuale e di sviluppo sociale entrano necessariamente e sistematicamente in conflitto. Questo conflitto tra l'individuo e la società non scaturisce dall'antitesi tra le due pulsioni d'origine, l'Heros e la Morte. Rispecchia invece la discordia intestina che esiste nell'economia della libido, analoga alla lotta per la ripartizione di Heros tra l'Io e gli oggetti » (*Ib.*, p. 764; cfr. p. 746).

Questo conflitto, una tal intestina discordia fa insorgere il sentimento di colpa:

« Definiamo "sentimento consapevole di colpa" la tensione tra il Super-ego despota e l'Ego schiavo. E' un sentimento manifestantesi in un "bisogno di punizione". La civiltà domina la aggressività deleteria dell'individuo indebolendola e disarmandola. La vigila attraverso le censure, alla stregua d'una guarnigione che sorveglia un feudo occupato » (*Ib.*, pp. 747-48).

Sentimento consapevole e sentimento inconscio

Freud indaga e spiega la genesi del sentimento di colpa:

« Una duplice angoscia è la ragione d'essere del sentimento consapevole di colpa. Precede l'angoscia di fronte all'autorità, segue l'angoscia di fronte al Super-ego... Laddove una pulsione dell'istinto soccomba alla repressione, i suoi dati libidici si convertono in sintomi e i suoi dati aggressivi in sentimenti di colpa... Come si spiega, dinamicamente ed economicamente, che la non soddisfazione d'un impulso erotico dia luogo ad una incrementazione del sentimento di colpa? L'impulso erotico non soddisfatto sprigiona un'aggressività contro chi ne ostacola la soddisfazione. Ma occorre reprimere anche tale aggressività. Così, repressa e trasferita al Super-ego, l'aggressività si muta in sentimento di

colpa... Sentimento normale di colpa, consapevole, è altresì quello che riposa in una tensione continua tra l'Ego e il Super-ego, espressione di una condanna sull'Ego da parte del Super-ego » (49).

A volte il sentimento di colpa diviene neurotico (nevrosi fobiche, melanconie, isterismi, etc):

« Allora il Super-ego si fa sadico. Allarga la condanna alle intenzioni e alle pulsioni immaginarie quasi fossero azioni » (*Ib.*, p. 751).

Non è escluso che il sentimento di colpa ripieghi inconscio e che l'Ego più non l'avverta:

« C'è un sentimento inconscio di colpa. Si rivela in una linea d'agire che condanna l'individuo ad una lunga serie di smacchi, alla capitolazione psicologica dinanzi alla fortuna che la vita inesorabilmente gli preclude, se non addirittura lo condanna all'espletazione d'un crimine per avallare le accuse mosse dal Super-ego » (50).

Il sentimento di colpa innerva — secondo Freud — l'evoluzione della civiltà:

« La perdita della felicità grazie alla massima incrementazione del sentimento di colpa è il costo del progresso dela civiltà » (51).

Bipolarità dell'amore, il sentimento di colpa, l'esasperazione del Super-ego

Seppur drastico, il Super-Ego conosce la bipolarità dell'amore. Convoglia l'eredità edipica, rappresentando la funzione dei genitori, l'amore dunque oltre al timore dei veti e dei dettami inibitori. Succubo al Super-ego, timido e pavido, l'Ego si aspetta però l'amore del Super-ego:

« Il sentimento di colpa rimonta all'infanzia, prima che s'efformi la coscienza etica, o Super-ego. Nasce dal conflitto tra il bisogno d'amore da parte dell'autorità del padre, ch'è temuta, paventata, e il bisogno di dar sfogo agli impulsi dell'istinto, la cui inibizione provoca l'aggressività » (*Ib.*, p. 760; cfr. pp. 748, 756).

Freud dettaglia i rapporti tra la rinuncia alle pulsioni di Heros e il sentimento di colpa:

---

(49) *Ib.*, pp. 761-62, 756, 760; cfr. G. ZILBOORG, *Le sentiment de culpabilité*: « Supplément de La Vie Spirituelle », LXIII, 1962, pp. 524-541.

(50) *Quelques types de caractères dégagés par la Psychanalyse*, a. 1915: « Essais de Psychanalyse appliquée », o.c., pp. 135-36.

(51) *Malaise dans la civilisation*, o.c., p. 757.

« Agli inizi la rinuncia è indotta dall'angoscia che l'autorità del padre ispira e si sacrificano alcuni piaceri pur di non perderne l'amore. Ciò svampa il sentimento di colpa. Ma, non appena emerge il Super-ego, la rinuncia non basta, poiché il desiderio non si spegne e non sfugge al Super-ego. Brucia il sentimento di colpa malgrado l'avvenuta repressione. Di qui un grosso disagio in ordine alla tecnica di costituzione della coscienza etica. Più la rinuncia agli impulsi dell'istinto non libera dal sentimento di colpa, non ha più la certezza di non perdere l'amore. Si scambiano mali esterni incombenti — perdita dell'amore e punizione da parte dell'autorità del Super-ego — con un male intimo duraturo, ossia lo stato di tensione caratteristico del sentimento di colpa » (*Ib.*, p. 751).

Ne risulta una « equazione dell'azione prava e della prava intenzione ». Le stesse pulsioni si caricano di colpa e il rifiuto a soddisfarle esaspera vieppiù la sadica severità del Super-ego:

« La coscienza etica infierisce con maggior crudeltà e tanto più diffida quanto più virtuoso è il soggetto. Epperciò coloro che più si accusano d'essere i peggiori peccatori sono proprio quelli che, in ossequio alla coscienza etica, avanzano di più nelle vie della santità » (*Ib.*, p. 750).

Coscienza etica inumana

Freud focalizza i limiti e i danni di quest'etica:

« Lo studio e la cura delle nevrosi ci portano a muovere due obiezioni al Super-ego dell'individuo: da un verso la severità dei suoi dettami e dei suoi veti fa sì che il Super-ego non degni di considerazione la felicità dell'Ego; d'altro verso, despota, il Super-ego disattende e gli impulsi dell'istinto, o pulsioni dell'Id, che resistono al suo imperio, e le difficoltà estrinseche. Le stesse obiezioni muoviamo al Super-ego collettivo, di cui i postulati etici negligono la strutturazione psichica dell'uomo con l'esigere un controllo sull'Id che travalica le risorse dell'Ego, controllo circoscritto anche nell'uomo normale in termini ben definiti. Esigere di più è produrre la ribellione dei sudditi, le nevrosi, l'infelicità umana » (*Ib.*, p. 765; cfr. p. 748).

Freud si chiede, ed è l'idea madre de *Il disagio della civiltà:*

« Il più delle civiltà e delle epoche culturali, se non l'umanità intera, non sono per caso diventate neurotiche a causa degli sforzi della civiltà medesima? » (*Ib.*, p. 767).

La psicanalisi non sviscera se non il sentimento di colpa primigenio

e neurotico, differenziandolo dal « rimorso », o sentimento ordinario di colpa:

« Chiamiamo "rimorso" il sentimento di colpa che gli uomini sperimentano dopo aver esperito il male e in ragione del male esperito. Il rimorso riguarda unicamente la colpa già in atto e suppone una coscienza etica, una predisposizione a sentirsi colpevoli, che antecedono l'atto della colpa. Un tal rimorso non giova punto a reperire le origini della coscienza e del sentimento di colpa in genere. La psicanalisi lo scarta » (*Ib.*, 755).

A stringere i nodi, l'etica sessualistica della civiltà registra un infausto bilancio:

« Le perdite abbracciano una mole non lieve di nevrosi e, nell'uomo normale, innumeri infrazioni a quest'etica della civiltà, insieme a difficoltà molteplici entro la vita libidica che fanno capo a una miriade di fallimenti del matrimonio... Il consorzio civile non tollera la sessualità come fonte autonoma di piacere e non l'accredita se non a titolo di propagazione della specie » (*Ib.*, pp. 704, 731).

Con la rinuncia alle pulsioni sessuali ed aggressive, la civiltà mira al matrimonio:

« Il processo di civilizzazione risponderebbe al processo di modificazione del processo vitale imposto all'Heros dall'Ananké, il connubio cioè di individui umani isolati in una comunità unita dalle loro reazioni libidiche reciproche » (*Ib.*, p. 763).

L'eredità arcaica dell'Id e l'etica spontanea

L'infanzia riassume la preistoria dell'uomo, o paleopsiche. Lì traggono le origini e si dispiegano indissolubili l'etica, il sentimento di colpa e la religione:

« La cena totemica commemorava l'orrido crimine degli inizi che generò il sentimento di colpa e inaugurò all'unisono il civile consorzio, la religione e l'etica... il dramma di Edipo e la bipolarità affettiva sostanziano la fede e la coscienza... Le sfide dei figli e la nostalgia del padre lottarono in schemi sempre nuovi di compromissione, laddove comunque da un lato l'assassinio del padre doveva espiarsi, dall'altro i benefici del suo amore dovevano essere mantenuti. Una tal concezione della fede illumina i cardini psicologici del Cristianesimo » (52).

(52) *Ma vie et la psychanalyse*, a. 1925, Parigi 1949, pp. 197-98.

L'autorità del Super-ego, introiettata in chiave edipica dall'Ego, idealizzata e divinizzata, si nutre dell'eredità arcaica dell'Id:

« Il Super-ego si trova in rapporto coi retaggi filogenetici dell'Id. E' l'incarnazione di tutti gli antichi Ego che lasciarono vestigia e depositi nell'Id. Rimane così di continuo a strettissimo contatto con l'Id e può rappresentarlo dinanzi all'Ego » (53).

Alla pseudo-etica della civiltà, che poggia sulla illusione della fede, Freud dà l'ostracismo, sostituendovi l'etica del Logos, immanente e indipendente, spontanea:

« L'eredità arcaica dell'Id ha in sé tutte le energie idonee a promuovere lo sviluppo culturale dell'individuo. Il Logos dovrà selezionarle ed elaborarle. Né più, né meno » (54).

L'ufficio del Logos è quindi la selezione e la elaborazione, diretto ad equilibrare Heros e Thanatos, il principio del piacere col principio della realtà. Sennonché il Logos di Freud è un Logos scientifico e non noumenico, scevro di genuini poteri critici, di vero raziocinio, di libero arbitrio (55).

Si aggiunga. La perentorietà degli asserti, al solito, cade d'improvviso in dubbi e riserve:

« Siamo ricorsi ad argomentazioni teoriche in suffragio dell'istinto di morte, ma dobbiamo riconoscere che neppure un tal principio è al riparo da obiezioni teoriche, anche se, alla luce dei traguardi odierni, ci sembra rispondere alla realtà. Gli studi futuri recheranno in materia un peso decisorio » (56).

L'evangelico amor del prossimo

Ed eccoci all'etica dell'amore, a livello di universalità legifera, ove il prossimo è ogni uomo, etica di natura, sancita dal Cristianesimo, che Freud stima chimerica e fittizia:

« Se devo estendere l'amore ad ogni uomo per la sola ragione che anch'egli è un abitante del globo, alla stregua d'una mosca o d'un aspide, temo molto che dal cuor mio sgorghi un sia pur tenue filo d'amore

(53) *Le Moi et le Ça*, a. 1923: «Essais de Psychologie», Parigi 1951, p. 206; cfr. *Malaise dans la civilisation*, o.c., pp. 694, 699, 750.

(54) *Preface to Reik's «Ritual Psycho-Analysis Studies»*, a. 1919: S.E., XVII, p. 261.

(55) Cfr. *L'Avenir d'une illusion*, o.c., pp. 27-28, 120-121, 129, 132, 135, 141, 146.

(56) *Malaise dans la civilisation*, o.c., pp. 745-46.

a suo riguardo, sicuro di non essere in grado di accordargliene tanto quanto il Logos mi spinge a darne al mio Ego. A che scopo questa solenne comparsa sulla scena d'una norma che, ragionevolmente, non consiglieremmo a nessuno di seguire?... Il « Dilige proximum tuum sicut te ipsum » è, ad un tempo, l'ausilio più strenuo di difesa contro l'aggressività e l'esempio più chiaro dei mezzi od espedienti del Super-ego collettivo. Trattasi di norma inapplicabile. Un'inflazione così gigantesca d'amore non può se non ridurre ai margini l'entità del male, ma non dirime l'enigma... Chi si conformasse ad una simile norma, agirebbe a suo discapito e a vantaggio di chi si colloca al di sopra di essa. Immane ostacolo alla civiltà è l'aggressività dell'istinto, se il respingerla ci fa infelici come il recepirla! L'etica detta di natura non riesce ad offrirci in tal caso se non la soddisfazione narcisistica di reputarci migliori degli altri. L'etica, che poggia sull'illusione della fede, agita le fatue promesse d'una beatitudine dell'aldilà. Sino a che gli atti virtuosi non saranno ricompensati quaggiù, l'etica predicherà al deserto... Un cambio e un conguaglio in relazione alla proprietà nei rapporti umani è, ai nostri occhi, ben più utile d'una qualsivoglia norma etica » (*Ib.*, pp. 735, 766-67).

Libido sublimata: l'altruismo e la felicità dell'animo

Freud rivendica l'autentica indole dell'amore:

« Nulla di nuovo crea la psicanalisi che ha dell'amore una concezione assai ampia. L'Heros di Platone, in radice, nelle sue manifestazioni e articolazioni con l'amore libidico, svela una completa analogia in ordine all'energia amorosa, o libido, della psicanalisi; e, laddove la celebre Epistola ai Corinzi di Paolo esalta l'amore e lo libra ai vertici, ad affulgere è la medesima, ampia idea dell'amore » (57).

L'amore ai vertici, energia sublimata, ha per protagonista l'Heros e di Heros ribadisce il monismo deterministico:

« L'energia sublimata dell'amore incarna l'intenzione precipua di Heros, il cui ruolo è di legare in unità i polimorfi impulsi dell'istinto, unità che è la somma aspirazione dell'Ego, la sua caratterizzazione costitutiva e distintiva » (58).

Dall'egoismo all'altruismo:

« Sublimata, la libido dell'Id alimenta quella dell'Ego, ma urge

(57) *Psychologie collective et analyse du moi,* a. 1921, Parigi 1950, pp. 37-38.

(58) *Le Moi et le Ça,* o.c., p. 202.

entro l'Ego in modo differente, a titolo d'un narcisismo "secondario", equilibrato da cariche psichiche oggettuali che possono attingere l'altruismo. E' all'acme d'un amore assoluto che l'altruismo coincide con la concentrazione della libido sull'oggetto » (59).

L'Ego secondario, ligio all'altruismo, apre l'amore alla felicità. Ma l'approdo è di pochi:

« Appena una piccola schiera di uomini afferrano la felicità attraverso l'amore, favoriti dalla loro costituzione. Occorre però che la funzione amorosa si sobbarchi a vaste modificazioni psichiche. Questi individui si rendono autonomi dal piacere dell'oggetto grazie ad una dislocazione di valori. Compensano la perdita della persona amata col prendere ad oggetto del loro amore non più singoli uomini, sibbene tutti gli uomini indistintamente. Evitano inoltre le peripezie e le delusioni inerenti all'amore genitale ricusandone i fini sessuali e trasformando gli impulsi istintivi in un sentimento a "scopo inibito". L'intima vita ch'essi vivono grazie a una tal dislocazione di valori, tenera e distesa esperienza dell'animo, chiusa ad influssi estranei, non somiglia più esternamente alla vita amorosa genitale, ai suoi torbidi e ai suoi tumulti, benché lì scaturisca. S. Francesco d'Assisi è forse colui che più avanzò su questa strada che conduce ad una plenaria utilizzazione dell'amore al servizio del sentimento di felicità dell'animo » (60).

Nondimeno questa strada è un privilegio rarissimo e Freud non l'approva:

« L'universalità dell'amore sorpassa la capacità di tutti gli uomini. Di più, un amore che non discrimini le persone, si svaluta parecchio, ingiusto com'è nei confronti del suo oggetto. E' irragionevole, in ultimo, un amore che si rivolge a individui sconosciuti » (*Ib.*, pp. 729-30).

Se poi l'universalità dell'amore è in termini legiferi, da parte di un'etica esogena, in nome della fede, feroce e senz'ambagi suona la condanna di Freud (cfr. *Ib.*, pp. 766-67).

L'amore oggettuale dell'etica endogena

Freud vidima invece l'etica endogena dell'Ego secondario, l'etica del Logos, immanente e indipendente, spontanea:

« Attribuiamo all'uomo la facoltà di progredire spostandosi dal nar-

(59) *Introduction à la Psychanalyse*, a. 1916, Payot 1947, p. 447.

(60) *Malaise dans la civilisation*, o.c., pp. 727-28.

cisismo all'amore oggettuale. Siffatta ascensione nell'amore, da cui ha sviluppo la persona, si adegua all'intenzione precipua di Heros ed è aspirazione alla felicità dell'Ego » (61).

L'etica endogena dell'Ego secondario obbliga dal di dentro e non già dal di fuori. I doveri e i sacrifici richiesti sono quelli dell'amore oggettuale, non quelli del Super-ego. A imporseli è l'Io da se medesimo e non ad opera d'una costrizione esterna, seppur introiettata in chiave di Super-ego:

« Il mio amore è per me un valore esimio. Non ho il diritto di sciuparlo ignaro ed inconsulto. M'impone doveri ch'io devo adempiere a prezzo di sacrifici... Se il prossimo ha per me attenzione e considerazione, io sono allora più che disposto a ricambiarlo e non ho bisogno, in merito, di norma alcuna » (*Ib.*, p. 734).

Ritorna il « credo quia absurdum » (cfr. *Ib.*, p. 736). Dissolta la fede in Dio, artefice della natura e delle sue leggi, frana giocoforza l'etica di natura. Non più dettami universali e necessari, validi sempre, ovunque e in rapporto a tutti gli uomini. Erompe l'etica laica, di Freud, soggettiva e relativa. Etica agnostica, scettica, atea. Pseudo-etica del determinismo di Heros.

5. DEMOLIZIONE D'UN MITO

MOSE' E IL MONOTEISMO, a. 1939

La convinzione e i dubbi

L'Ebreo Freud ripudia la fede di Israele. E' meditatamente e volutamente un transfuga:

« Privare un popolo del più insigne dei suoi figli, venerato ai fastigi della fede, è missione la più ostica ed improba, che non si compie a cuor leggero. Ma nulla potrebbe indurmi ad omettere o distorcere la verità in virtù d'un presunto interesse nazionalistico » (62).

L'ermeneusi di Freud sulla fede, nell'arco di tutta la sua vita, non

(61) *Ib.*, pp. 727-28; cfr. *Une difficulté de la Psychanalyse*, o.c., p. 140.
(62) *Moïse et le monothéisme*: Coll. « Idées », Parigi 1967, p. 9.

subì revisione di sorta. Variano semmai, o meglio s'evolvono, le ipotesi metapsicologiche:

« Oggi, al pari di allora, dubito del mio studio e non mi sento, come ogni autore dovrebbe sentirsi, in intima comunione col mio lavoro. Non ch'io non abbia la convinzione indomita circa l'esattezza delle mie deduzioni. Da un quarto di secolo, e cioè da « Totem e Tabù », lungi dal conoscere dubbi, la mia convinzione è cresciuta di prosieguo. Ed è la convinzione che i fenomeni religiosi rispecchino i sintomi nevrotici individuali, sintomi a noi ben noti che reiterano episodi salienti, da molti anni dimenticati, intervenuti agli inizi della storia dell'umana famiglia. Da una tal origine i fenomeni desumono un carattere fobico, ossessivo, e devesi alla parte di verità storica che essi contengono se ne discende una larga azione sugli uomini » (*Ib.*, p. 90).

Il dubbio di Freud non tocca se non l'esegesi del monoteismo:

« I miei dubbi investono l'esempio che ho scelto, il monoteismo di Israele, e mi domando se sono riuscito a sostenere la mia teoria. Quel lavoro di Mosè evoca ai miei poteri critici la similitudine d'una ballerina che danzi in punta di piedi » (*Ib.*, p. 91).

Fin dall'esordio del libro s'affacciano i dubbi:

« Una probabilità, per quanto ci possa sedurre, non può cautelarci da errori, anche se tutti i dati in questione appaiono convergere, quasi si incastonassero a guisa dei pezzi d'un mosaico. Non scordiamoci che il verosimile non è sempre il vero, né che il vero è sempre verosimile. Non mi sorride l'idea d'essere classificato tra scolastici e talmudisti che, paghi d'un saggio di ingegnosità vivace, non si preoccupano della porzione di verità dei rilievi offerti. Malgrado cotesti rilievi, che conservano una validità intrinseca, e malgrado un conflitto dell'animo, mi decido a por mano al mio lavoro. Ma, pure stavolta, non mi propongo il tutto, e nemmeno la parte di maggior respiro del tutto » (*Ib.*, p. 28).

Le radici del dubbio

Ai dubbi di Freud contribuirono certo i rigidi apriorismi, la penuria d'informazione sul fenomeno della fede e del Cristianesimo, ibride, apocrife le scialbe dottrine in merito, un cieco astio riguardo alla Chiesa cattolica, la paura di rappresaglie, il ritegno a non offendere amici e discepoli che s'ostinavano a credere.

Il 30 Sett. 1934 Freud annunciava ad A. Zweig le tre sezioni del Mosé:

« La prima romanticamente suggestiva, la seconda laboriosa e noiosa, la terza gonfia di soddisfazioni e di pretese » (63).

Il 6 Genn. 1935 scrisse a L. Salomé:

« La storicità della mia storia di Mosè non è abbastanza solida e valida a garantire la mia eccelsa indagine. Ed io mi taccio. La soluzione del problema, assillo d'un'intera vita, soddisfa a me. E ciò mi basta » (*Ib.*, III, p. 194).

Nella lettera a Zweig trapela la paura di rappresaglie:

« La terza sezione del Mosè include novità fondamentali agli occhi di chi ignora la psicanalisi, ma per me, dopo "Totem e Tabù", non v'è più niente di nuovo. Mi rattiene l'ostilità degli estranei e mi obbliga a tener nascosto il libro che ho già finito. Viviamo infatti in un clima di strette credenze cattoliche. Si dice che un padre Schmidt, fiduciario del Pontefice, guidi la politica del nostro paese e, a mia disgrazia, espleti ricerche di etnologia e di religione. Le sue opere aborrono la psicanalisi e il totemismo » (*Ib.*, III, p. 193).

Il « Mosé » di Freud fu, in realtà, il più duro attacco alla Chiesa:

« M'è nemica la Chiesa cattolica, acerrima antagonista, implacabile nemica d'ogni libertà di pensiero e dei progressi della scienza » (64).

I limiti del metodo psicanalitico

Il fenomeno religioso non dà requie a Freud:

« Come se il cosmo non ci impegnasse a iosa in un subisso di problemi, siamo costretti a investigare in che modo una miriade di uomini abbiano potuto attingere la fede e da dove la fede mutui la forza di vincere e la ragione e la scienza » (*Ib.*, p. 166).

Il problema della fede coinvolge il problema cosmico:

« Impari a risolvere l'enigma del cosmo, la psicanalisi accredita la concezione che le offre la scienza » (65).

Ma la concezione scientifica non è apodittica:

« Esiste tra l'organizzazione del cosmo, che il pensiero scandaglia,

(63) Cfr. E. JONES, *o.c.*, III, p. 193.

(64) *Moïse et le monothéisme*, o.c., p. 87.

(65) *D'une conception de l'univers*: « Nouvelles Conférences sur la Psychanalyse », a. 1933, Parigi 1936, p. 216.

e le strutture dinamiche dei nostri poteri intellettivi, una disaffinità notevole. Ligi al principio di causalità noi ascriviamo ad un effetto determinato una causa determinata, mentre ciascun effetto deriverebbe da più cause in connubio. Sconvolti dall'enorme complessità dei fenomeni, noi decidiamo, sul piano dell'indagine, per una serie di fenomeni contro un'altra serie, fissando opposizioni che non sussistono e che furono ideate solo dalla eliminazione di più estese relazioni » (66).

Se non bastasse, la psicanalisi s'affida alle analogie:

« In psicologia non possiamo descrivere i fenomeni se non attraverso analogie. Ma le analogie non reggono a lungo. Dobbiamo cambiarle di continuo » (67).

E Freud dovrà ammettere:

« La costituzionale inettitudine dell'uomo all'investigazione scientifica s'appalesa, in psicologia, d'un'ampiezza che scoraggia » (68).

Ciò nondimeno non impedisce a Freud di ritenere « postulati » le sue analogie, anche se « l'equazione non è facile » (69).

I limiti del metodo psicanalitico inchioderanno Freud all'epilogo della vita:

« Quanto concerne la genesi d'una religione, e ci riferiamo in specie alla religione ebraica, ha un carattere di grandiosità che tutte le nostre spiegazioni non bastano a chiarire. Debbono esistere altri elementi, un « quid » che ha scarse analogie e non registra l'equivalente in alcun luogo, un « quid » unico la cui misura non si calcola che sul filo dei suoi corollari e la cui scala di valori è quella della religione medesima » (*Ib.*, pp. 171-172).

L'ulteriore sviluppo del fenomeno religioso e il ritorno del represso

Il « Mosè » non demorde dalla falsariga di « Totem e Tabù ». Pietra d'angolo e traliccio portante è sempre, matrice l'Heros, il meccanismo di Edipo:

« Il culto totemico, con la venerazione di un sostituto del padre, con la bipolarità affettiva d'una cena espiatoria e macabra, con l'istituzione di feste anniversarie, coi divieti comminanti la morte a chi li trasgredisce, abbozza la genesi del fenomeno religioso nella storia del-

(66) *Moïse et le monothéisme*, o.c., pp. 144-45.

(67) *Psychanalyse et médecine*, a. 1926, in « Ma vie et la psychanalyse », Parigi 1949, p. 140.

(68) *Nouvelles Conférences sur la Psychanalyse*, o.c., p. 9.

(69) Cfr., ad es., *Moïse et le monothéisme*, o.c., pp. 99, 177.

l'umanità. Ciò conferma i vincoli indissolubili che uniscono, fin dalle origini, le regole sociali e i valori etici. Il « Mosé » è un breve saggio dell'ulteriore sviluppo del fenomeno religioso. Quest'evoluzione si dispiega parallela ai progressi della civiltà e all'immutarsi di quadri organici del civile consorzio » (*Ib.*, p. 112).

L'uccisione del profeta e l'assassinio di Cristo echeggiano l'archetipo del padre primigenio in linea di culto totemico. Il trauma represso degli inizi, o parricidio, dopo un diuturno periodo d'oblio, riemerge vivido e si ripete veementissima l'emozione di allora. L'« iter » è analogo alle vicissitudini d'una nevrosi (cfr. *Ib.*, pp. 126-138).

Preme a Freud non la storicità, bensì l'ermeneusi psicologica del fenomeno religioso giudaico-cristiano:

« Anche noi giudichiamo che la soluzione esposta dai fedeli sia vera, ma vera storicamente, non già materialmente. E rivendichiamo il diritto di correggere la deformazione subita da questa verità al suo riemergere in date epoche storiche. Se oggi i fedeli credono a un Dio superno, trascendenza e onnipotenza, noi reputiamo che apparve agli inizi un essere gigantesco e che, elevato in seguito al rango divino, riemerse nell'animo degli uomini » (*Ib.*, p. 173).

Insta il « ritorno del represso »:

« Attesa la plausibilità d'una tal elaborazione storica, noi ravvisiam entro i riti e la dottrina dei culti due classi di elementi: da un verso tenaci ancoraggi ad antiche storie di famiglia e i residui di esse, d'altro verso il ritorno, a distanza di secoli, di fatti preteriti, ormai dimenticati. E' questo ritorno, sino ad oggi inavvertito, che dilucida la comprensione nostra » (*Ib.*, p. 115).

Grazie al ritorno del represso la fede ammalia il popolo:

« Ad uno ad uno i fatti preteriti, risorti e vivi, s'impongono egemoni. Cospicuo è l'influsso ch'esercitano sulla massa, dilaga il contagio e sfocia irresistibilmente in oggetto di fede. Invano l'impugna il raziocinio. Esplode il *credo quia absurdum*. E' un fenomeno che non possiamo intendere se non confrontandolo ai deliri psicosici » (*Ib.*, p. 115).

Monoteismo e progressi della civiltà

La fede in delirio, comunque, incentivò i progressi della civiltà co la instaurazione del monoteismo:

« La religione di Mosé non solo accrebbe la fiducia del popolo ne suoi valori in virtù del sentimento d'una predilezione da parte di Di

ma diede ai Giudei un'idea egregia sulla divinità, li aprì al Dio superno, trascendenza e onnipotenza. Così alta fu la fede che il popolo ebraico s'innalzava ai fastigi del Dio di Mosé, fruendone in qualche modo » (*Ib.*, p. 151).

Aumentarono e s'accentuarono i progressi di vita civile nel culto latreutico del Dio invisibile:

« L'interdizione di ritrarre Dio in effigie antropomorfiche segnò i trionfi dello spirito sul corpo, respinse all'ultimo posto la percezione dei sensi di fronte all'astrazione dell'idea, ratificò la rinuncia agli istinti con tutte le implicanze che dal punto di vista psicologico corredano la rinuncia... I piaceri cedettero ai canoni della realtà. Il nuovo regno dello spirito, ricco di idee, memorie, deduzioni e sintesi, prevalse sopra le attività psichiche del corpo relative alle percezioni immediate dei sensi. Fu quella, sulla via dell'evoluzione umana, una delle tappe più fertili » (*Ib.*, pp. 152-53).

Ma, tra le pieghe, l'Heros imbriglia la storia:

« Noi costatiamo il fenomeno: che, nell'evoluzione umana, la sensualità è stata gradualmente vinta dalla spiritualità e che i vari progressi in tal ordine riempiono gli uomini d'un sentimento d'orgoglio e d'intima soddisfazione. Il perché di questo lo ignoriamo. Un bel giorno deflagra il fenomeno emozionale della fede. E' il celebre *credo quia absurdum* e chi vi scorge una abdicazione al Logos lo stima nonpertanto una realizzazione sublime. Forse tutte queste fasi psicologiche si accomunano in un altro aspetto, forse gli uomini avvalorano di più ciò che è arduo da raggiungersi. Il loro orgoglio riposa in un narcisismo accresciuto dalla consapevolezza della difficoltà superata » (*Ib.*, pp. 158-59).

Plenipotenziarietà dell'Edipo

Nell'evoluzione umana fede ed etica incedono di pari passo:

« La religione, dopo aver proibito la raffigurazione del divino, divenne sempre più, lungo i secoli, una religione di rinuncia agli istinti. Senza esigere una castità al limite, s'accontentò di mettere freni severi alla libertà libidica. Il Dio di Mosé è un Dio purissimo. Scevro d'ogni lussuria, assurge ad archetipo di perfezione etica. Ma chi dice etica dice restrizione degli istinti. I profeti non si stancano mai d'inculcare che Dio postula da Israele, prioritaria, una vita la più austera di giustizia e di virtù, l'astensione da qualsiasi piacere erotico, la cui soddisfazione ancor oggi l'etica considera colpa. Si direbbe che, riguardo ai valori etici,

la legge stessa di credere in Dio receda in secondo piano » (*Ib.*, 159-60).

L'Edipo essenzializza la fede e l'etica:

« Tutto ciò che l'etica schiude in arcane luci, di misticamente esimio, è imparentato con la fede e germina dalla volontà del padre » (*Ib.*, 164).

Illusoria proiezione del fantasma infantile del padre, nasce l'idea maiestatica di Dio in chiave di trascendenza, onnipotenza e onniveggenza. Di riverbero si ha il monopolio d'un culto latreutico:

« C'è in noi l'imperioso bisogno di ammirazione e sommissione ad una autorità iperbolica, indiscussa, che codifichi in ferree leggi la nostra vita e, se occorre, ci punisca a sangue » (70).

L'Edipo sigla di sacralità, a livello di olocausto a Dio, la rinuncia agli istinti:

« Il *sacro* non è se non la volontà perpetuantesi del padre primigenio » (*Ib.*, p. 163).

Suppedanea all'Edipo, la riduzione analitica di Freud non risparmia la mistica.

Maiestatica idealizzazione dell'Ego, Dio adegua gli empiti del nostro spirito. Surroga e libra alle stelle l'amore per il padre, enuclea in embrione tutte le religioni. Misurando la distanza che separa il loro Ego dal Super-ego ideale, gli uomini sperimentano quel sentimento di umiltà dell'animo che infiamma la fede e che attonito, ebbro, si smarrisce in Dio (71).

« Le emozioni infantili, intense, inesauribili, eclissano le emozioni degli adulti. Solo l'estasi mistica può evocarle. Una tal estasi collaudò l'aspirazione al ritorno del Padre celeste » (72).

I dinamismi dell'Inconscio

In ossequio all'Edipo, l'Ego si assoggetta al Super-ego ideale ai fini di recepirne l'amore. Ed è amore narcisistico:

« Mentre la rinuncia dovuta a motivi esterni non suscita che dispiacere, dovuta a motivi interni, ligia ai dettami e veti del Super-ego ideale, la rinunzia conosce un congruo bilancio economico. Assicura cioè, in-

(70) *Ib.*, 147; cfr. *Rêve et occultisme*, a. 1933: « Nouvelles Conférences sur la Psychanalyse », o.c., p. 79.

(71) Cfr. *Le Moi et le Ça:* « Essais de Psychologie », o.c., p. 192.

(72) *Moïse et le monothéisme*, o.c., p. 179.

sieme all'inevitabile dispiacere, una specie di soddisfazione compensatrice, causa d'un turgido piacere. L'Ego si gloria e rivendica meritori gli atti della sua rinuncia alle pulsioni. Chiara è la funzionalità del congegno: il Super-ego ideale fa le veci di genitori e di educatori che, sull'arco dell'infanzia, sorvegliarono l'indole e gli atti del bambino; ne prosegue il ruolo, mai desiste dal tener l'Ego sotto tutela e sotto pressione costante. Si ripete quel che accadde sin dall'infanzia. C'è sempre da parte dell'Ego la sollecitudine e lo zelo di non perdere l'amore di questo Maestro, la cui fiducia genera soddisfazione e conforto, i cui rimproveri creano all'incontro atroci rimorsi. Laddove l'Ego immola al Super-ego ideale un piacere libidico, s'attende a indennizzo un'accrezione d'amore. Il sentimento d'aver meritato un tal amore si trasforma in orgoglio » (*Ib.*, pp. 156-57).

La repressione ha un'efficacia transeunte. Il « represso », che le censure bandiscono, escluso *hic et nunc* dall'organizzazione dell'Ego, continua a sussistere e a vivere in seno all'Inconscio. I desideri di Heros che mai uscirono dall'Id e gli impulsi che la repressione vi ha sepolti, lievitano inesausti, identici col trascorrere degli anni. Desideri ed impulsi malvagi. Non scompaiono mai, né mai saranno sradicati (73):

« Il represso estua nell'orbita dell'Id e ottempera ai dinamismi dell'Inconscio » (74).

L'Inconscio scandisce l'ultima parola. Il freudismo è monismo:

« Il Super-ego ideale innalvea l'eredità di Edipo, espressione quindi d'ogni tendenzialità e intenzionalità libidica dell'Id... All'Ego, che rappresenta essenzialmente il mondo fisico, la realtà, si oppone il Super-ego ideale, carico dei dinamismi dell'Id » (75).

Paolo di Tarso

A giudizio di Freud il Cristianesimo, istituito da Paolo, prolungò la fede ebraica:

« Un sentimento di colpa, in rapida espansione, impadronitosi del popolo giudaico e, forse, di tutto il mondo civile di quell'epoca, lasciava presagire il ritorno del represso. Fu così che un giorno Paolo, uno

(73) Cfr. *Les diverses instances de la personnalité psychique*: « Nouvelles Conférences sur la Psychanalyse », o.c., p. 104; *La Guerre et ses déceptions*: « Essais de Psychanalyse », o.c., pp. 226, 229.

(74) *Moïse et le Monothéisme*, o.c., p. 130.

(75) *Le Moi et le Ça*, o.c., p. 190.

dei più tipici esponenti di Israele, in veste di demagogo politico-religioso, inaugurò una nuova dottrina e la scisse dall'Ebraismo. Impossessandosi appunto di questo sentimento di colpa, Paolo di Tarso, un ebreo romano, lo restituì a buon diritto ai suoi inizi preistorici e gli conferì il nome di colpa d'origine: un crimine che l'umanità commise all'esordio e che la sola morte poteva redimere, poiché diffuse la morte nel mondo. La colpa d'origine, veicolo di morte, fu l'assassinio del padre primigenio, ritenuto in seguito un Dio. Non trattavasi però d'un assassinio effettivo, ma del nudo fantasma da espiarsi. Gli uomini salutarono un tal fantasma, espiazione del crimine, come un messaggio di salvezza, o Vangelo. Un figlio di Dio, immune da ogni colpa, presa su di sé la colpa di tutti gli uomini, si era offerto in olocausto. L'espiazione reclamava un figlio vittima in quanto il crimine sacrificò un padre. Fuor di dubbio le tradizioni misteriosofiche orientali ed ellenistiche incisero sulla elaborazione del fantasma della salvezza. Ma l'opera di Paolo campeggiò eminente. Egli fu, in tutta l'estensione del termine, un essere religioso. Nell'anima sua i residui oscuri del passato aspettavano l'ora opportuna per risorgere dai meandri della coscienza... Emerso da una religione del Padre, il Cristianesimo si convertì in religione del Figlio e finì con l'espungere il Padre » (76).

(76) *Moïse et le monothéisme*, o.c. pp. 117-118, 182.

COMUNICAZIONI e RICERCHE

«MYSTISCHE» E MORALE IN WITTGENSTEIN

Parte I

1. *Premessa*

> «*Il punto centrale del libro (il* Tractatus*) riguarda l'etica. Era una volta mia intenzione includere nella prefazione una espressione che non è là infatti, ma che voglio scriverti in questa lettera, perché fornirà forse una chiave per il tuo lavoro. Ciò che dunque intendevo scrivere era questo: la mia opera consiste di due parti, una esposta e l'altra che* non *ho scritto. E' proprio questa seconda parte quella importante. Il mio libro delinea limiti alla sfera di ciò che è etico, dal di dentro per così dire, e sono convinto che sia questa la* sola *maniera* rigorosa *per delineare tali limiti. In altre parole, io credo di essermi sforzato nel mio libro di porre ogni cosa definitivamente al suo posto, là dove altri parlano solo a vanvera, mantenendovi il silenzio*» (1).

Questa lettera enigmatica, che Wittgenstein scriveva nel 1919 all'amico Ficker, dà un'idea della centralità del problema etico nella vita e nelle opere del filosofo viennese. Un'affermazione simile può sembrare, *prima facie*, in contraddizione con molti modi diffusi di presentare Ludwig Wittgenstein: Wittgenstein neopositivista, scientista, totalitario sostenitore del puro logico; Wittgenstein che relega la morale tra «ciò di cui si deve tace-

(1) In P. ENGELMANN, *Memoir-Correspondence with L. Wittgenstein 1916-1923*, Oxford, 1967, pp. 143-44.

re », quasi vietando imperiosamente di parlarne. D'altra parte, anche gli scritti pubblicati nel 1965 (la *Conferenza sull'etica*, le *Lezioni sull'estetica, la psicologia e l'esperienza religiosa*, gli appunti di conversazioni del filosofo su temi di morale, e una parte della corrispondenza) sembrano invitare ad approfondire la presenza dell'etico e — in genere — di tutto ciò che nel *Tractatus* era stato chiamato *Mystische* nell'opera di Wittgenstein.

Lo scopo del presente lavoro consiste nel delineare brevemente la nozione di *Mystische* in Wittgenstein e i rapporti di questa nozione con l'etica e con la visione generale del mondo del filosofo viennese. Lo studio del *Mystische* in Wittgenstein sembra permettere, insieme, di attirare l'attenzione su un problema che costituisce forse uno dei nodi fondamentali della crisi del mondo moderno, dove logica e « mistica », positivismo e irrazionalismo sembrano essere le due facce di una medesima visione del mondo che ripropone in qualche modo la mitologia neoplatonica dell'*homo duplex*. Leggere l'etico in Wittgenstein potrà allora voler dire studiare, attraverso un caso esemplare e paradigmatico, la configurazione di una mentalità antica e, insieme, determinante per comprendere i presupposti culturali della crisi morale del mondo contemporaneo.

2. *La nozione di* Mystische

Uno dei modi di presentare le due fasi del pensiero di Wittgenstein consiste nell'attribuire al *Tractatus* il carattere di una riflessione (certamente in senso lato) sul pensiero di Russell, mentre nelle *Ricerche* Wittgenstein si confronterebbe soprattutto con Moore (2). Appunto Russell aveva richiamato per primo l'attenzione sul tema del « misticismo » nell'ambito del pensiero logico con il suo saggio *Mysticism and Logic* del 1914 (3). In questo breve scritto Russell considera la metafisica, in quanto sforzo di pensare il mondo come una totalità, come il punto di incontro di due tendenze della mente umana: la tendenza « mistica » (mystical) e la tendenza scientifica. Il carattere distintivo del « misticismo » è, per Russell, la « percezione interiore » (Insight) di un'esperienza intensa e a suo modo do-

(2) G. MORRA, *Il problema morale nel neopositivismo*, Manduria 1962, p. 26.

(3) Pubblicato in *Hibbert Journal*, luglio 1914, riedito in *Mysticism and Logic and other Essays*, London 1918, pp. 1-32.

tata di « certezza », ma differente sia dalla sensibilità sia dalla ragione. Il contenuto di questa esperienza si precisa come « convinzione circa l'unità e l'indivisibilità della realtà »: il mondo viene considerato a prescindere dal tempo e visto *sub specie aeterni* (con un esplicito richiamo spinoziano) come eternamente uno. Di fronte a questa realtà totale, la volontà dell'uomo prende un atteggiamento e una direzione. E' alle modalità di questo atteggiamento, in ultima analisi, e non a una pretesa « oggettività » naturale, che gli uomini intendono riferirsi quando parlano del bene o del male, dei problemi etici o dell'esperienza morale.

L'etica appartiene dunque alla sfera del « misticismo »: questa idea fondamentale si ritrova in Wittgenstein, che egli abbia o no fatto in tempo a leggere il saggio di Russell prima della pubblicazione del *Tractatus*. Le prime osservazioni che introducono al tema di un « inesprimibile » sono annotate da Wittgenstein nei *Quaderni* in data 6 maggio 1916: « tutta la concezione del mondo dei moderni — egli scrive — si fonda sull'illusione che le cosiddette leggi naturali siano le spiegazioni dei fenomeni naturali. Così, restano alle leggi naturali come a qualcosa di intangibile, così come gli antichi a Dio e al fato. E ambedue hanno ragione, e ambedue torto. Gli antichi sono tuttavia in tanto più chiari in quanto riconoscono un chiaro termine, mentre nel nuovo sistema dovrebbe sembrare che tutto sia fondato » (4). Il brano sarà trascritto tale e quale ai numeri 6.371 e 6.372 del *Tractatus* (5). L'esplorazione di questa sfera extralogica, che ha ben altro spazio rispetto a Russell, porta il filosofo viennese a indicare le caratteristiche del « misticismo » in modo diverso rispetto al saggio russelliano, benché analoghi siano molti punti di partenza. Tra l'altro, Wittgenstein considera il mondo della « mistica » attraverso quell'ottica solipsista che gli farà scrivere il 1° agosto 1916: « Solo dalla consapevolezza dell'unicità della mia vita sorge religione - scienza - ed arte » (6).

Secondo McGuinness, uno degli editori dell'opera postuma di Wittgenstein a cui il filosofo fu particolarmente vicino e che ha cercato di studiare organicamente il « misticismo » nel *Tractatus*, il sorgere di questo tipo di interessi in Wittgenstein coincide cronologicamente con il periodo della Prima Guerra Mon-

---

(4) L. WITTGENSTEIN, *Notebooks 1914-16;* tr. it. in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A.G. Conte, 2.a ed., Torino, 1968, p. 172.

(5) L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. cit., p. 78.

(6) L. WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-1916*, tr. cit., p. 180.

diale, in cui il filosofo, sia per l'esperienza della guerra che « cambiò radicalmente il suo atteggiamento di fronte alla vita » (7), sia per la lettura di Tolstoj, Schopenhauer e Dostojevskij, di cui troviamo traccia nei *Quaderni*, muta profondamente il proprio modo di pensare, staccandosi definitivamente da Russell. Esiste ormai tutta una letteratura circa l'influenza di Schopenhauer su Wittgenstein (8): ma pare che anche l'impressione suscitata dalla lettura di Tolstoj, in particolare da certe descrizioni concrete del dolore vissuto, sia stata notevolissima (9).

Questo nuovo mondo con cui viene a contatto spinge l'autore del *Tractatus* non solo a confinare alcune realtà (come già aveva fatto Russell) in una sfera della « mistica », ma a immergersi in questa sfera per approfondirne i contenuti. Del resto, i confini fra « mistica » e filosofia in Russell sono molto chiari, cosicché la struttura intrinseca dei simboli, per esempio, appartiene senz'altro al campo della filosofia. Ma per Wittgenstein ogni « struttura intrinseca » fa parte invece della « mistica »: la logica descrive *come* il mondo è, mentre che il mondo *esista* è già un'asserzione mistica; « Non come il mondo è è il mistico, ma che esso è » (*Tract.* 6.44) (10); e al numero 5.552 egli aveva detto: « *L'esperienza* che ci serve per la comprensione della logica è non l'esperienza che qualcosa è così, ma esperienza che qualcosa *è*: ma ciò *non* è un'esperienza. La logica è *prima* di ogni esperienza, di ogni esperienza che qualcosa è *così*. Essa è prima del Come, non del Che Cosa » (11).

La « mistica », l'« esperienza che non è un'esperienza », il Che Cosa (*das Ding an sich* di Kant) è dunque necessaria per la logica: ben lontana dall'essere quel sottobosco prescientifico che certi neopositivisti avrebbero voluto espellere dalla filosofia, essa è la condizione, il substrato oscuro e inconoscibile che rende però intelligibile la filosofia stessa. Il mondo della « mistica » è il mondo kantiano del noumeno, della cosa in sé: ma

---

(7) B. F. McGUINNESS, *Mysticism of the Tractatus*, « The Philosophical Review », LXXV (1966), p. 308.

(8) *Cfr.* P. GARDINER, *Schopenhauer and Wittgenstein*, in *Schopenhauer*, London, 1973, pp. 275-82; A. JANIK, *Schopenhauer and the early Wittgenstein*, « Philosophical Studies », XV (1966), pp. 76-95; M. MICHELETTI, *Lo Schopenhauerismo di Wittgenstein*, Bologna, 1967; M. S. ENGEL, *Schopenhauer's Impact on Wittgenstein*, « Journal of the History of Philosophy », VII (1969), pp. 285-302

(9) *Cfr.* N. MALCOLM - G. M. VON WRIGHT, *Ludwig Wittgenstein*, tr. it., Milano, 1960.

(10) L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, tr. cit., p. 81.

(11) *Ibid.*, p. 61.

Wittgenstein, come ha notato Daly, va oltre Kant: « Kant aveva stabilito che benché noi non possiamo *conoscere* (cioè provare o apprendere razionalmente, o dimostrare *causalmente*) o descrivere scientificamente il noumenale, tuttavia noi possiamo pensarlo. Wittgenstein nega anche che noi possiamo pensarlo » (12). Tuttavia, la sfera noumenale non può essere semplicemente postulata: per poterne giustificare la scienza noi dobbiamo averne in qualche modo esperienza. Non basta asserire che « il senso del mondo deve essere fuori di esso » (*Tract.* 6.41) (13), dobbiamo trovarlo.

Una quasi - esperienza implicita del mondo mistico si ha quando essa « mostra se stesso » nei limiti della scienza e dello stesso linguaggio: in questo senso il *Mystische* di Wittgenstein può essere paragonato all'*Umgreifende* di Jaspers, che pure si rivela nei limiti del mondo che appaiono così come cifre della Trascendenza (14). Ma accanto a questa « teologia negativa » c'è anche un approccio positivo, un'esperienza esplicita: esperienza che ha vari gradi, dal « mistico quotidiano » fino al *Mystische* propriamente detto. Anzitutto, come si è accennato, fa già parte del « mistico » l'esperienza più immediata, che la logica presuppone: esperienza che qualcosa « è ». La logica potrà soltanto verificare proposizioni intorno alla struttura del mondo, alla disposizione degli oggetti: non potrà mai dire che il mondo *esiste*, che gli oggetti « sono ». Anzi, a rigore, non potrà nemmeno dire che le proposizioni esistono: dovrà limitarsi a descriverle. Il massimo risultato dell'analisi potrà essere semplicemente quello definito nel *Tractatus* 3.23, che vi sono dei limiti alle possibilità del linguaggio: « il requisito della possibilità dei segni semplici è il requisito della determinatezza del senso » (15). Si tratta di limiti importanti: « Gli oggetti li posso solo *nominare*. I segni ne sono rappresentanti. Posso solo *dirne*, non *dirli*. Una proposizione può dire solo *come* una cosa è, non *che cosa* essa è » (*Tract.*, 3.221) (16).

Si dice, di solito, che Wittgenstein nel *Tractatus* ha assegnato alla filosofia solo il compito di fissare i limiti di ciò che

---

(12) G. B. DALY, *Logical Positivism, Metaphysics and Ethics, I: Ludwig Wittgenstein*, « Irish Theological Quarterly », XXIII (1956), p. 132.

(13) L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, tr. cit., p. 79.

(14) *Cfr.* L. H. EHRLICH, *Mystery and Mysticism in Wittgenstein Aquinar and Jaspers*, « Journal of Philosophy », LXIV (1967), p. 745.

(15) L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, tr. cit., p. 14.

(16) *Ibid.*, p. 14.

può essere pensato, oltre i quali deve regnare il silenzio: e si cita, a riprova, la conclusione stessa dell'opera: « Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere » (*Tract.*, 7) (17). Se ciò fosse inteso in senso totalmente esclusivista, si dovrebbe riconoscere nel *Tractatus* un esempio caratteristico della tecnica moderna del « divieto di fare domande », l'« ostruzione della *ratio* » di cui ha parlato Voegelin (18), che mira a eliminare brutalmente problemi ritenuti insolubili e scomodi. Wittgenstein parteciperebbe di quell'atteggiamento neopositivista che Del Noce ha visto come il tentativo di una « profilassi mentale destinata ad annullare tutti i problemi della tradizione da Platone, si può dire, fino a Marx » (19). In realtà per il filosofo viennese la filosofia non ha solo il compito di stabilire i limiti del linguaggio, ma anche quello di rendere piena ragione dei pensieri: in questo senso essa « non è una dottrina, ma un'attività » (*Tract.* 4.112) (20). Contro la maggior parte dei neopositivisti, si tratta dunque di gettare una qualche luce anche su quella esperienza noumenale che è necessaria per fondare la logica, di fare in qualche modo l'inventario di ciò che è oltre la logica e persino oltre il linguaggio.

La prima forma di questa esperienza « mistica » è quella in cui si esperisce l'esistenza delle cose, comune ad ogni uomo: un'esperienza di cui a rigore non si può parlare e di cui di fatto non si parla, ma che è il fondamento di ogni possibile parlare. La differenza tra questa esperienza così comune e quella del « mistico » in senso stretto è che quest'ultimo non si accontenta di dare per scontato che il mondo esiste, ma ne prova uno stupore, una sorta di *thaumàzein* platonico che gli fa vivere una « vertigine » simile a quella dell'artista: Wittgenstein chiama infatti questo stupore « das kunstlerische Wunder » (21). Ci si può chiedere quale è la strada per cui l'uomo passa dall'esperienza « mistica » quotidiana che il mondo è al *Wunder* propriamente detto. McGuinness si pone questo problema, e risponde: da una parte « c'è una strada meno diretta... esemplificata dal *Tractatus* medesimo », ed è la riflessione della logica su se stessa che porta a concentrarsi sugli aspetti essenziali del mondo; ma principalmente « un tale ponte può essere trovato nell'atteggiamento etico dell'uomo ordinario di fronte

(17) *Ibid.*, p. 82.

(18) *Cfr.* E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, tr. it., Milano, 1970.

(19) A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, 1964, p. XIII.

(20) L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, tr. cit., p. 27.

(21) Nei *Quaderni*, in data 20/10/1916 (tr. cit., p. 189).

al mondo » (22). L'esperienza morale si presenta così in stretta connessione col *Wunder*: e l'etica appare come il centro del mondo « mistico » wittgensteiniano.

3. *« Misticismo » e atteggiamento etico*

Uno sbocco immediato del *Wunder* potrebbe essere il reperimento di una risposta allo stupore in una qualche concezione di Dio, che spiegherebbe « perché » il mondo sia. Ma siamo nella sfera della « mistica »: la logica si limita a descrivere « come » è il mondo, e quindi non possiamo aspettarci indicazioni razionali, e meno ancora « prove » dell'esistenza di Dio. Come riferiscono i biografi di Wittgenstein, « lo spazientivano le "prove" dell'esistenza di Dio e i tentativi di dare alla religione un fondamento razionale » (23). La fede non può essere sostenuta da una teologia razionale, ma solo scelta — al culmine del « mistico » — con un'opzione fondamentalmente fideistica (24), dopo aver seguito fino in fondo l'itinerario dello « stupore ». Un itinerario che muove dall'esperienza etica, anche se — diversamente da Kant — dall'etica non si potrà risalire direttamente alla fede: in Wittgenstein non c'è posto per nessuna « etico-teologia », e di Dio si potrà soltanto avere una estrema « esperienza ».

In questo quadro, Wittgenstein rappresenta le conseguenze ultime a cui potrebbe giungere un modernismo conseguente con se stesso, dopo la negazione di tutti i *praeambula fidei* razionali: il parallelo suggerito da Del Noce, sulla base del solipsismo, tra Wittgenstein e Gentile (25) renderebbe interessante un confronto fra la religiosità dell'autore del *Tractatus* e la religiosità dell'ultimo periodo gentiliano. Sul problema della religione di Wittgenstein si avrà occasione di tornare al momento di determinare con maggiore precisione la natura della sua esperienza etico-mistica: si tratta, ora, di vedere come l'atteggiamento morale possa effettivamente portare gli uomini ad una

---

(22) B. F. McGUINNESS, *op. cit.*, p. 314.

(23) N. MALCOLM-L. VON WRIGHT, *Ludwig Wittgenstein*, cit., pp. 76-7.

(24) Per la polemica sul fideismo di Wittgenstein *cfr.* K. NIELSEN, *Wittgenstein Fideism*, « Philosophy », XLII (1957), pp. 191-209; D. HUDSON, *Wittgenstein Fideism*, New York, 1969; K. NIELSEN, *Wittgenstein Fideism Again: A Reply to Hudson*, « Philosophy », XLIV (1969), pp. 63-65.

(25) *Cfr.* A. DEL NOCE, *Laporte e Gentile*, in *Riforma Cattolica e filosofia moderna, vol. I - Cartesio*, Bologna, 1970.

esperienza del *Mystische* più perfetta di quella quotidiana dell'esistenza del mondo.

La posizione « etica » risulta dall'atteggiamento fondamentale degli uomini di fronte all'insieme del mondo, dalla loro risposta, dopo la prima esperienza « mistica » dell'esistenza delle cose, al quesito se tale esistere e quindi la vita abbia o meno un senso. L'uomo « felice » è l'uomo che ha trovato il « senso del mondo » (che risiede, come si è accennato, « fuori del mondo » - *Tractatus,* 6.41), ma « il mondo e la vita sono tutt'uno » (*Tract.* 5.621) (26), « io sono il mio mondo » (*Tract.* 5.63) (27), cosicché si può parlare, come Wittgenstein fa nei *Quaderni* alla data dell'11 giugno 1916, di « senso della vita, *cioè* senso del mondo » (28). Di conseguenza, per vivere felice « debbo essere in armonia (Uebereinstimmung) con il mondo. E questo « *vuol dire* "esser felice" » (*Quaderni,* 8.7.1916) (29). Per contro, l'uomo infelice è colui che ha capito l'importanza della domanda sul senso della vita, ma resta incapace di dare una risposta e quindi viene tormentato dai timori, in particolare dal timore della morte: « il timore della morte è il miglior segno di una vita falsa, cioè cattiva » (30). In questa espressione dell'8 luglio 1916 Wittgenstein usa per la vita dell'uomo infelice un qualificativo etico: « cattiva ». « Il mondo — afferma nel *Tractatus* — è indipendente dalla mia volontà » (*Tract.,* 6.373): « anche se tutto ciò che desideriamo avvenisse, tuttavia ciò sarebbe solo, per così dire, una grazia del fato, poiché non v'è, tra volontà e mondo, una connessione *logica* che garantisca tale condizione, e comunque questa stessa supposta connessione fisica non potremmo volerla a sua volta » (*Tract.,* 6.374) (31). Questo però non significa che la volontà non debba prendere posizione circa il mondo, ma solo che c'è un abisso fra volontà e mondo fenomenico, « come — spiega Black nel suo commento al *Tractatus* — se tutto ciò che nella mia convinzione (la mia "volontà") può esservi di giusto o di errato debba essere manifesto nell'atto stesso, e quindi indipendente da ogni risultato contingente (pensieri analoghi si trovano in Kant e Schopenhauer) » (32).

(26) L. WITTGENSTEIN, *Tractatus,* tr. cit., p. 63.

(27) *Ibid.,* p. 64.

(28) L. WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-1916,* tr. cit., p. 173.

(29) *Ibid.,* p. 175.

(30) *Ibid.,* p. 175.

(31) L. WITTGENSTEIN, *Tractatus,* tr. cit., p. 78.

(32) M. BLACK, *Manuale per il Tractatus di Wittgenstein,* tr. it., Roma, 1967, p. 354.

« Non c'è nulla al mondo o fuori di esso che sia semplicemente buono se non una buona volontà », aveva proclamato Kant: e l'analisi dell'atteggiamento etico di Wittgenstein si centra tutta, a prescindere dalle cose, intorno alla « buona » o alla « cattiva » volontà, al « volere buono o cattivo » (*Tract.*, 6.43) (33). Il modo etico di vivere — ancora una volta — non riguarda il mondo della logica, il mondo fenomenico di cui « si può parlare »: al contrario, « del volere quale portatore (Träger) dell'etico non può parlarsi » (*Tract.*, 6.423) e « se il volere buono o cattivo altera il mondo esso può alterare solo i limiti del mondo, non i fatti... In breve, il mondo deve allora perciò divenire un altro mondo. Esso deve, per così dire, decrescere *in toto* » (*Tract.*, 6.33) (34). Come in Kant, l'etica non può essere utilitaristica: « nulla l'etica ha a che fare con pena e premio ... Questo problema delle conseguenze dell'azione non può non essere irrilevante » (*Tract.*, 6.422) (35). « L'etica è trascendentale » (*Tract.*, 6.421) (36): come precisa ancora Black « lascia immutati tutti i fatti, pure trasformando il soggetto metafisico, il limite del mondo ... La volontà cambia l'essenziale in trascendentale, l'io » (37). In questo senso l'uomo che accetta il mondo e prende verso di esso un atteggiamento positivo è un uomo « buono », « di buona volontà ». Anzi, in quest'uomo — che è « felice » — coincidono esperienza morale, estetica e religiosa.

« Etica e estetica sono uno » (*Quaderni*, 24.7.1916, *Tract.*, 6.421) (38), sono lo stesso atteggiamento interessato e totale riguardo al mondo in cui le cose vengono viste nel loro aspetto eterno: « l'opera d'arte è l'oggetto visto *sub specie aeternitatis*; e la vita buona è il mondo visto *sub specie aeternitatis* » (*Quaderni*, 7.10.1916) (39). Come l'esperienza etica crea « il mondo del felice » (e la felicità non è intesa in senso edonistico-utilitaristico, ma coincide con l'accettazione del reale), anche « il bello è appunto ciò che rende felici » (*Quaderni*, 21. 10.1916) (40). In questo senso « ha pur ragione Dostojevskij quando af-

---

(33) L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, tr. cit., p. 80.

(34) *Ibid.*, p. 80.

(35) *Ibid.*, p. 79.

(36) *Ibid.*, p. 79.

(37) M. BLACK, *op. cit.*, p. 358.

(38) L. WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-1916*, tr. cit., p. 178; e *Tractatus*, tr. cit., p. 79.

(39) L. WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-1916*, tr. cit., p. 185.

(40) *Ibid.*, p. 189.

ferma che chi è felice compie il fine dell'esistenza » (*Quaderni*, 6.7.1916), e l'unico imperativo che Wittgenstein può consigliare è « Vivi felicemente! » (*Quaderni*, 8.7.1916) (41).

Parallelamente, l'esperienza morale che porta alla vita felice viene a coincidere anche con l'esperienza religiosa: « bene e male ineriscono in qualche modo al senso del mondo. E il senso della vita, cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio. E collegare a ciò la similitudine di Dio quale padre. Pregare è pensare al senso della vita » (*Quaderni*, 11.6.1916) (42). Il carattere religioso aggiunge alla buona volontà un effetto che Black chiama di « abnegazione »: capire che io « non posso guidare gli eventi del mondo secondo la mia volontà » (*Quaderni*, 11.6.1916) e quindi dipendo in qualche modo « da una volontà estranea... e ciò da cui siamo dipendenti possiamo chiamarlo Dio » (*Quaderni*, 8.7.1916) (43). Il « sentimento » di Dio si riduce a un sentimento di dipendenza: l'*Abhängigkeitsgefühl* di Schleiermacher, da cui qui non ci troviamo molto lontani, tanto più che per Schleiermacher era proprio (e soltanto) tale sentimento il principio di unificazione di ogni attività etica, estetica e spirituale. Nelle pagine di Wittgenstein di fronte a Dio, quasi assimilato al Fato, di fronte a tale « volontà estranea » che ci domina prende forma un atteggiamento di rinuncia schopenhaueriana: « solo in un modo posso rendermi indipendente dal mondo — e dunque, in un certo senso, dominarlo: rinunziando a influire sugli eventi » (*Quaderni*, 11.6.1916) (44).

Ci si può chiedere, in questo quadro unitario, che cosa precisamente sia il male o la « cattiva volontà ». Per Wittgenstein si tratta di un'esperienza a cui ogni uomo è soggetto: il vedere la vita, o un aspetto di essa, come privo di significato, e quindi rinunciare all'atteggiamento « etico ». In questi momenti ciascuno è tentato dal suicidio, che è il male radicale, l'affermazione suprema della « cattiva volontà », così come in Schopenhauer il suicidio era il trionfo ultimo della *Wille zum Leben*. Per Wittgenstein, « se è permesso il suicidio, tutto è permesso. Se qualcosa non è permesso, il suicidio non è permesso. Questo getta luce sull'essenza dell'etica ». Infatti il suicidio non è solo un « peccato »: « è, per così dire, il peccato elementare ». Queste affermazioni sono nell'ultima pagina dei *Quaderni*, il 10 gennaio

(41) *Ibid.*, p. 174 e 176.
(42) *Ibid.*, p. 173.
(43) *Ibid.*, p. 175.
(44) *Ibid.*, p. 173.

1917; e Wittgenstein conclude il suo diario filosofico ricordando l'inafferrabilità della sfera del *Mystische* e quindi la difficoltà di parlare del suicidio, che si situa, anch'esso, fuori del mondo della logica. Tanto che l'ultima affermazione sembra, nonostante tutto, scettica: « O anche il suicidio è, in sé, né buono né cattivo? » (45).

La descrizione dei due possibili atteggiamenti etici sembra essere condotta a partire dall'esperienza « privata » del singolo: « quel centro del mondo che chiamiamo l'Io è il portatore dell'etica ... L'Io, l'Io è il mistero profondo! ». Queste conclusioni sono annotate da Wittgenstein il 5 agosto 1916 (46); ma pochi giorni dopo, il 12 agosto, scrive: « L'Io entra nella filosofia perciò che il mondo è il *mio* mondo » (47). Il problema etico non può dunque essere compreso in Wittgenstein senza riferirsi al suo fondamentale atteggiamento solipsistico, che Del Noce vede come esito fatale del tentativo di riaffermare un realismo dopo l'idealismo, o meglio dopo che l'idealismo è giunto al suo punto terminale nella forma (solipsistica), gentiliana (48). Ma anche da questo punto di vista uno studio completo del *Mystische* riserverebbe probabilmente qualche sorpresa: il traguardo finale del solipsismo etico dovrebbe essere — come rileva McGuinness — la salita dall'Io meramente empirico a un « Sé che non morrà » probabilmente non personale (49).

In ogni caso, quello che subito colpisce è nell'etica di Wittgenstein la mancanza di *contenuti* morali: siamo di fronte a un'etica che non può dirsi in senso stretto « formale », in quanto muove da un'esperienza e da un *feeling*, ma che rimane centrata sull'arbitrio del soggetto volente. Pervenuti alla « realizzazione » mistica, quando l'atteggiamento etico è quello della « buona volontà », la distinzione fra bene e male svanisce: se buona è la volontà, buone saranno le azioni, a prescindere da ogni considerazione oggettiva. A questo sembra alludere il *Tractatus* ove si afferma che « i fatti appartengono tutti soltanto al problema, mai alla soluzione » (*Tract.*, 6.4321) (50). L'« uomo felice » non ha bisogno di massime etiche, perché l'accettazione

(45) *Ibid.*, p. 195. Il dramma della « cattiva volontà » è vicino al dramma della « coscienza infelice » descritto da Hegel, della coscienza che non riesce ad afferrare un senso totale del mondo e della vita.

(46) L. WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-16*, tr. cit., p. 181.

(47) *Ibid.*, p. 182.

(48) *Cfr.* A. DEL NOCE, *Laporte e Gentile*, cit.

(49) *Cfr.* B. F. McGUINNESS, *op. cit.*, p. 318.

(50) L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, tr. cit., p. 81.

simbolica del mondo lo rende (finché è presente: in Wittgenstein la « buona volontà » sembra essere intermittente) pressoché impeccabile: la bontà risiede solo nel singolo, e le azioni sono proporzionate a chi le compie. A queste conclusioni, del resto, sembra si debba forzatamente arrivare quando si è negata all'etica ogni possibile fondazione razionale. L'esperienza morale resta allora sì esperienza *ex parte subjecti,* ma fatalmente priva di contenuti: arbitrarie sono le azioni perché arbitrario, dopotutto, è il fine della vita. Scopo non è la felicità dell'uomo, intesa in senso utilitaristico: « la vita felice è buona ... è l'unica vita giusta » (*Quaderni,* 30.7.1916) (51), ma la felicità è piuttosto una conseguenza delle buone volizioni, della « buona volontà » che ha accettato il mondo. Una volta compiuto questo atto di accettazione, le azioni sono irrilevanti: Wittgenstein ha accolto la negazione neopositivistica della possibilità di « norme » etiche e di un'etica filosofica con un contenuto; nel tentativo di superare il disinteresse dei neopositivisti per l'etica ha dovuto legare la morale a un'esperienza « mistica » soggettiva che assume tanta forza da rendere senz'altro « buono » chi possa dire di sperimentarla in sé (52).

Sarebbe dunque vano lo sforzo di cercare dei « contenuti » dell'etica wittgensteiniana. Mentre dalle biografie si potrebbe solo evincere che Wittgenstein condusse una vita morigerata e austera fino alla stranezza (« viveva senza alcun contorno di oggetti, strumenti e *comforts* », « chi si recava a trovarlo doveva recare seco la sedia per sedersi », « visse in una capanna a Galway, sulla costa irlandese, addomesticando gli uccelli marini ») (53), la ricerca dei caratteri dell'uomo etico nella sua filosofia implica piuttosto un'ulteriore indagine intorno alle forme della « realizzazione » mistica.

4. *Il* Mystische *e l'esperienza*

L'esperienza mistica è per Wittgenstein, come si è accennato, quella esperienza totale in cui si identificano l'etica, la

(51) L. WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-16,* tr. cit., p. 179.

(52) Un'etica di questo tipo è ad esempio quella di molte forme di neostoicismo; si veda, ad es., quanto proponeva A. PLEBE nel suo *A che serve la filosofia?;* Palermo, 1974. Wittgenstein comunque insiste sul carattere mistico — e non invece ascetico — delle esperienze necessarie per conseguire la « buona volontà ».

(53) *Cfr.* C. MORRA, *op. cit.,* p. 33.

estetica e la religione. E' anzitutto una esperienza di « unione con il mondo », espressa da frasi come « io sono il mio mondo », o « il mondo e la vita sono uno ». Secondo Zemach in questa esperienza, che è anche religiosa, Dio viene ad essere identico con il mondo (54) e Wittgenstein si muoverebbe nel più puro panteismo. Per altri, invece, egli « non fu mai panteista » (55). Certo, tuttavia, lo affascinava la formula spinoziana *Deus sive Natura,* e non pare possibile stabilire una differenza nel *Mystische* fra unione con Dio e unione con la totalità del mondo, a patto di precisare che tale totalità in quanto « è », è ben diversa dal « mondo » in senso logico, che è solo « l'insieme dei possibili come ».

Secondo una formula di Del Noce, il solipsismo è « il passaggio del monismo spinoziano dalla terza alla prima persona ». In Wittgenstein, il solipsismo si fa « mistica »: « ciò che il solipsismo *intende* è in tutto corretto; solo, *non si può dire,* ma mostra sé » (*Tract.,* 5.62) (56). Quest'ultima affermazione va accostata all'altra: « V'è davvero dell'ineffabile. Esso *mostra* (zeigt) sé, è il mistico » (*Tract.,* 6.522) (57). Il riferimento dell'esperienza solipsistica non è tuttavia l'io empirico, ma quel Sé trascendentale di cui si parla chiaramente nel *Tractatus:* « L'io filosofico è non l'uomo, non il corpo umano o l'animo umano del quale tratta la psicologia, ma il soggetto metafisico, il limite — non una parte — del mondo» (*Tract.,* 5.641) (58). E' questo « limite » del mondo (che appare come non personale: « non il corpo né l'anima ») il vero oggetto del misticismo, ciò che nel *Mystische* si attinge e forse coincide con Dio.

C'è, nel *Tractatus,* al numero 5.63 un'espressione singolare, rilevante forse come chiave di lettura dell'esperienza mistica: « Io sono il mio mondo. (Il *microcosmo*) » (59). A partire da sé stessi, dall'io empirico, si può fare l'esperienza dell'Io filosofico, del Sé che precisamente è « microcosmo » nel senso che equivale alla totalità del mondo. Non siamo lontani (forse attraverso una mediazione spinoziana, e naturalmente enunciati riguardo alle premesse tutti i necessari distinguo) da figure di tradizioni a sfondo esoterico come l'*Adam Kadmon* della Ca-

(54) In « Review of Metaphysics », XVIII (1964), pp. 38-57.
(55) Così MORRA, *op. cit.,* p. 31.
(56) L. WITTGENSTEIN, *Tractatus,* tr. cit., p. 63.
(57) *Ibid.,* p. 81.
(58) *Ibid.,* p. 65.
(59) *Ibid.,* p. 64.

bala, soggetto universale che compendia in sé la totalità del mondo e la cui realizzazione da parte dell'uomo è un passo fondamentale sulla via del *Tikkun*, della restaurazione dell'unità originaria dell'universo (60). In una prospettiva in parte analoga nell'esoterismo di Guénon l'« Uomo Universale » designa simbolicamente « l'esistenza pura e semplice, quell'essere totale », che configura la trasformazione della nozione stessa dell'uomo « nella concezione tradizionale dell' Uomo Universale... intendendo sempre la parola "trasformazione" nel senso estremamente etimologico, cioè di "passaggio di là dalla forma", di là quindi da tutto ciò che appartiene all'ordine delle esistenze individuali » (61). « Ciò che la dottrina indù chiama "Liberazione" (Moksha) » sarà allora « la realizzazione effettiva della totalità dell'essere », che un certo esoterismo islamico chiama « Identità suprema » e, appunto, « Uomo Universale » (62).

I gradi della esperienza mistica di Wittgenstein si possono ridurre fondamentalmente a tre. Il primo grado è il passaggio dall'io empirico al Sé sopra — individuale, attraverso la mediazione dell'« applicazione dell'ego ad un altro centro, il *Self* della psicologia junghiana » (63). McGuinness, che sottolinea particolarmente questo aspetto, rimanda a uno psicologo della religione come Zaehner, che cita esempi tratti da Rimbaud: « Je est un autre », « *On* me pense ». Moore narra del resto nei *Philosophical Papers* che Wittgenstein « ricordava, approvandola, la frase di Lichtenberg: "Invece di 'io penso' dovremmo dire esso pensa" » (64). Il secondo grado del *Mystische* è la esperienza di una identificazione soggettivo-oggettiva con la totalità del mondo, che è vista come identica al Sé: « rendere il mondo come una totalità ed identificarsi con esso » (65). Il terzo grado è infine il superamento del tempo in un « eterno presente »: « solo chi vive non nel tempo, ma nel presente, è felice. Nel presente non vi è morte... Se per eternità si intende intemporalità, si può dire che viva eterno colui che vive nel presente » (*Quaderni*, 8.7.1916, *Tract.*, 6.4311) (66).

---

(60) *Cfr.* G. SCHOLEM, *Kabbalah*, Jerusalem, 1974, in part. pp. 140-52, tr. it. (*Le origini della Cabala*, Bologna, 1974).

(61) R. GUÉNON, *Il simbolismo della Croce*, tr. it., Torino, 1964, pp. 19-20.

(62) *Ibid.*, p. 24.

(63) B. F. McGUINNESS, *op. cit.*, p. 322.

(64) G. E. MOORE, *Philosophical Papers*, London, 1959, p. 309.

(65) B. F. McGUINNESS, *op. cit.* p. 324.

(66) L. WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-16*, tr. cit., p. 175 e *Tractatus*, tr. cit., p. 80.

Appunto questa sequenza di gradi, pure nell'estrema differenza del *background* filosofico, può essere messa in relazione con la letteratura esoterica dell'« Uomo Universale » e, soprattutto, con un riferimento esplicitamente proposto da Wittgenstein, con l'« Eterno presente » di Eckhart, dove l'*Abgeschiedenheit* (paragonabile alla « rinuncia ad influire sugli eventi » wittgensteiniana) introduce a uno stato di « nascita eterna ». In Wittgenstein, tuttavia, un clima tendenzialmente panteista (e almeno *in nuce* emanazionista), nonostante le dichiarate simpatie per Sant'Agostino e per Kierkegaard (67), rende alquanto difficile la « cristianizzazione » del *Tractatus*, ipotizzata da una delle sue più brillanti discepole, G. Elizabeth M. Ascombe.

L'itinerario che conduce all'« eterno presente » è descritto da Wittgenstein, nella totalità etico-estetico-religiosa del *Mystische* come essenzialmente etico, segnato dalla compresenza nell'uomo della « buona » e della « cattiva volontà ». I due atteggiamenti si pongono come il « momento della miseria » e il « momento della grandezza » di Pascal: il passaggio dall'uno all'altro, con il superamento del primo nel secondo, muove il dinamismo della vita mistica. McGuinness suggerisce qui un nuovo accostamento alla letteratura di intonazione esoterica: « ciò che di più vicino alla "felicità" e "infelicità" di Wittgenstein » egli vede « negli scritti mistici » delle varie tradizioni religiose consisterebbe in un trattato del mistico islamico Abu'l Qâsim al-Qushayrî. L'autore musulmano descrive due stati dell'anima, *bast* e *qabd*, « espansione » e « contrazione », che corrispondono in senso lato secondo McGuinness alla « speranza » e al « timore ». Secondo al-Qushayrî « l'uomo espanso » esperimenta « un'espansione grande abbastanza da contenere tutta la creazione » e nulla lo tocca più, in qualunque stato egli possa essere; mentre nella contrazione l'uomo si sente dissociato dal Tutto fino al « presentimento della dannazione ». L'espansione corrisponderebbe in Wittgenstein alla « buona volontà » che accetta il mondo e ne scopre il senso, la contrazione alla difficoltà di trovare tale senso che origina la « cattiva volontà » (68).

MASSIMO INTROVIGNE

---

(67) *Cfr.* M. P. GALLAGHER, *Wittgenstein's Admiration for Kierkegaard*, « Month », XXXIX (1968), pp. 43-49.

(68) B. F. McGUINNESS, *op. cit.*, pp. 324-5. Su al-Qushayrî *cfr.* R. HARTMANN, *Al Kuschairîs Darstellung des Sûfîtums* Berlin, 1914, e M. M. MORENO, *Antologia della mistica arabo-persiana*, Bari, 1951.

ABORTO E DESTINO SOPRANNATURALE DELLA CREATURA ESPULSA DAL GREMBO MATERNO:

BATTESIMO DI SANGUE?

Qualche tempo fa, su « Il Giornale » diretto da Montanelli, è comparsa la notizia dell'iniziativa, piuttosto singolare, di un medico che, in determinati casi di interventi ostetrici con imminente rischio di aborto, somministra il battesimo ai bambini ancora *in utero matris*. Nel clima generale, allora, del *referendum* sulla legge che disciplina l'aborto, la notizia suscitò scalpore.

Lo stesso giornale pubblicò anche il giudizio di un illustre teologo.

Il fatto, anche se non è più tornato alla ribalta delle cronache, suggerisce certe riflessioni che ineriscono all'etica (o alla non etica) della società contemporanea.

Certamente, nella valutazione di tutto questo, occorre avere una visione religiosa della vita. « Visione religiosa » significa ritenere che la vita dell'uomo non si esaurisce nel naturale, ma possiede un valore che la morte non dissipa del tutto.

L'intervento del medico durante quei casi di aborto — almeno in quelli descritti dalla cronaca — rivela un'adesione alla fede religiosa e alla dottrina da questa ispirata circa « quel valore » della vita umana. Perciò il medico, battezzando secondo i gesti e con gli elementi indicati dalla tradizione cattolica (la intenzione di fare ciò che fa la Chiesa, le parole, l'acqua direttamente sul corpo del bambino anche *in utero matris*) compie un vero atto di sacerdozio (vale a dire « dà la cosa sacra »). E' un medico cristiano.

L'opinione del teologo (indipendentemente dal ricorso ai canoni del *Codex Iuris Canonici*) sembrò piuttosto incerta (la

abluzione sul seno della madre, che questi suggeriva, anziché direttamente sul corpo del bambino è alquanto discutibile), e forse non pertinente al significato profondo del problema.

E il problema è questo: in realtà, — e ci si riferisce sempre alla visione religiosa anche in queste cose —, le creature umane che vengono deposte o strappate dal grembo materno prima della nascita naturale (quindi aborto) quale difesa religiosa hanno, e quale destino soprannaturale? Chi ha il dono della fede, teologo o non teologo, non può nascondersi questo, che è veramente il cuore del problema. Il realismo ci suggerisce di pensare che la pratica messa in atto da quel medico è rara, se non eccezionale. E allora?

La rivelazione scritturale ci dice che « il Signore vuole che tutti si salvino » (*Deus omnes homines vult salvos fieri, I Tim.* 2, 4). La volontà salvifica del Signore, alla quale nessuno può resistere (*voluntati enim eius quis resistit?, Rom.* 9, 19) propone un tramite in questo mistero: il sacramento (le due parole *mistero-sacramento* si identificano). Il sacramento del Battesimo, secondo la fede e la tradizione cristiana, si realizza con il gesto rituale, ma anche talvolta con il soccorso di condizioni reali della coscienza, e della vita stessa che surrogano il gesto sacramentale: il battesimo « di desiderio » dove la volontà salvifica divina si avvicina e accoglie la volontà umana consapevole; e il battesimo « di sangue » dove il gesto della testimonianza, del martirio per la fede sostituisce il gesto cultuale anche nel non battezzato. In questo senso la dottrina è antichissima e certa. Nella *Traditio apostolica* di Ippolito si afferma chiaramente che se un catecumeno (dunque non battezzato) è ucciso durante una persecuzione *iustificabitur: baptismum enim in proprio sanguine accepit* (c. 44): «verrà salvato: egli ha ricevuto il battesimo con il proprio sangue ».

Certamente si pensa che queste situazioni — forse rare — siano condizionate dalla personale consapevolezza. D'altra parte la tradizione della Chiesa insegna che la volontà del battezzante surroga quella non ancora consapevole e in atto del bambino nel battesimo sacramentale; e la stessa tradizione non nasconde che l'atto violento, perpetrato su creature anche inconsapevoli per avversione al Cristianesimo e alla sua dottrina, realizzi lo stato di martirio in quelle creature: « bambini in fascie lo confessano con il martirio » dice Ambrogio (*In Lc.* 2, 36). E' il caso dei « santi Innocenti » fatti trucidare da Erode nei primissimi tempi della vita terrena del Signore. Quei bambini israeliti certamente non avevano mai sentito il nome di Gesù,

ma l'essere stati uccisi ha spinto la Chiesa ad annoverarli tra i martiri, tra i salvati (*non loquendo sed moriendo confessi sunt* dice di essi l'antica liturgia).

Quei « santi innocenti » hanno subìto e realizzato il battesimo di sangue.

D'altra parte l'iniziativa feroce di Erode non era né contro il Cristianesimo, che non era ancora stato predicato, né specificatamente contro la fede d'Israele, ma era una difesa del proprio potere, che sentiva minacciato dalla presenza di un misterioso bambino; quindi un atto estremo di crudele egoismo. Egli fu dunque un turpe strumento della salvezza spirituale di quei piccoli. Egli fu il primo persecutore, il primo dei carnefici nella dolorosa storia cristiana. La vita di quei piccoli, in balìa del potere umano corrotto dal male, fu accolta dalla volontà salvifica divina, che iniziò con essi la grande famiglia dei salvati, dopo l'incarnazione del Verbo.

Secondo la tradizione cristiana, non solo cattolica ma anche riformata (ad es. KRÜGER) nel battesimo di sangue non occorre essere necessariamente consapevoli: la morte è un prezzo sufficiente per la salvezza.

Forse tutto questo può far meditare sulle conseguenze morali e religiose della fosca realtà attuale dell'aborto legalizzato e non legalizzato. La piccola creatura è inerme, anche la madre la rifiuta; il mondo, la società mondana non la vuole. Lo stesso egoismo che animava il monarca — l'egoismo del potere — anima l'uomo di ogni tempo, che antepone il proprio egoistico potere di dominare la vita, al rispetto della vita altrui (cristianamente: all'amore verso la vita degli altri). E chi si interessa, — in quei foschi fondali di egoismo, di violenza, di potere sull'inerme — del suo destino soprannaturale?

Non ho, personalmente, dubbi che si tratti anche qui di battesimo di sangue. Gli elementi ci sono tutti: il rifiuto e l'avversione all'ordine della natura che è poi l'ordine divino dell'atto morale e del valore cristiano della persona; la difesa del proprio potere egoistico — il calcolo, la comodità, il piacere; l'uccisione dell'innocente.

La volontà salvifica del Signore si avvicina — sola, tra la diserzione e la violenza degli uomini — all'ignara e ignota creatura e l'accoglie nella gloria dei salvati.

Pure non ho il minimo dubbio che i protagonisti dell'atto

abortivo, nella misura della loro libera e responsabile scelta, si assumano un ancora maggior carico di male di fronte alla propria coscienza e di fronte alla vita della creatura spenta, per la loro folle indifferenza circa il destino soprannaturale di essa. Ancora qui ritorna la misteriosa parola: « è necessario che avvengano gli scandali, ma guai a colui per colpa del quale avvengono » (*Mt.* 18, 7).

Tutto quanto detto potrebbe apparire — non solo teologicamente — una tendenza a privilegiare sul piano della salvezza il bambino volontariamente tolto dal grembo materno nei confronti del bambino che nasce morto prima del compimento o anche al compimento del periodo di vita nel seno della madre. Salvo che in questi ultimi casi si può fondatamente ipotizzare la volontà dei genitori cristiani (o comunque rispettosi della chiamata cristiana del loro figlio) di comunicare al loro piccolo la vita cristiana tramite il battesimo. Questa volontà che anima i genitori in attesa della celebrazione del sacramento una volta che il figlio sia venuto alla luce, è pur sempre una volontà vicaria (come quella, del resto, del sacerdote battezzante, o comunque di chi compie l'atto sacramentale) ed è un elemento non trascurabile per la realizzazione (*ex opere operantis*) del battesimo di desiderio (e ciò indipendentemente dal suggerimento di intervenire in quei casi con sacramento *sub conditione*).

Si deve aver sempre presente infatti che la vocazione della Chiesa è la salvezza degli uomini, e che la Chiesa è il corpo misterioso e mistico di Cristo dove anche la più trascurabile delle creature in stato di grazia e di ferma speranza nel Signore che viene, può cooperare alla salvezza di tutti.

ANTONIO MANFREDI

VIENNA « MINORE » 1683:

Uomini e vicende dimenticate del risveglio dell'Europa cristiana

> *« La storia ci impone di interpretare gli eventi di allora con lo spirito dell'epoca e non semplicemente di misurarli al nostro presente. Essa impone di evitare una condanna e un'esaltazione unilaterale... La lingua delle armi non è la lingua di Gesù Cristo e neppure la lingua di Sua Madre, alla quale allora come oggi ci si appella come "aiuto dei cristiani". Ci sono casi in cui la lotta armata è un male inevitabile, a cui in circostanze tragiche non possono sottrarsi neanche i cristiani. Ma anche in questi casi è vincolante l'imperativo cristiano dell'amore per il nemico, della misericordia: Colui che è morto sulla croce per i suoi carnefici trasforma ogni mio nemico in fratello, cui spetta il mio amore, anche se mi difendo dal suo attacco » (Giovanni Paolo II, Oss. Rom., 12-13 settembre 1983, suppl. II).*

Un oscuro « politologo » della seconda metà del Cinquecento, certamente posteriore alla battaglia di Lepanto, disfattista e sfortunato profeta, in un *Discorso* segreto, riservato probabilmente ad un papa, ed inedito, si sforzava di dimostrare che « l'imperio del Turco, ancorché sia tiranno et violento, è per essere durabile contro l'opinione di Aristotele et invincibile per ragioni naturali ». Alla fine del Seicento, lo storico veneziano M. Foscarini scriveva che se l'assedio di Vienna da parte del Primo Vizir Karà Mustafà, nel 1683, « segnò l'ultimo punto dell'auge » della potenza ottomana, la vittoria delle truppe congiunte di Giovanni Sobieski e Carlo Giacinto di Lorena fu « il primo punto della declinazione di essa». E Giovanni Paolo II, il 10 settembre 1983, nella *Heldenplatz,* facendosi a buon diritto interprete e portavoce degli *europenses* di ogni epoca, da Poitiers, a Granada, a Belgrado, a Vienna, a Budapest, ..., poteva affermare che la liberazione della *Città della mela d'oro* fu « un evento che ha salvato la cultura e il Cristianesimo dell'Europa, iscrivendosi profondamente nella sua storia. Ha deciso del suo destino ».

La nostra Rivista si apre in questo numero con un edito-

riale su *Vienna 1683*. Aggiungo alcune note su avvenimenti e persone legate a quell'evento, in quanto l'hanno preparato e completato. Si tratta di avvenimenti forse secondari, accaduti nei posti più diversi del vastissimo schieramento europeo antiturco, dalla Polonia, alla Transilvania, all'Ungheria, alla Dalmazia, alla Morea, e dovuti a personaggi minori e talvolta addirittura minimi, facilmente dimenticati; soldati semplici, fanti, marinai e corazzieri, archibugieri e palandrieri e dragomanni, ... Lo faccio a riconoscimento e per gratitudine: non « a festeggiamento di una vittoria bellica » ma « a festeggiamento di una pace donataci oggi » (Giovanni Paolo II). Anche perché sono convinto, come tutti del resto, che la storia è fatta da tutti, anche dai *Vignerons* delle più varie estrazioni, come diceva Guglielmo Ferrero già nel 1909.

Nella seconda metà del Seicento, l'Italia avvilita esporta intelligenza, valore e fede. Non si tratta più o non solo dei soliti mercanti (ad esempio, i discendenti dei finanziatori di Cristoforo Colombo) o dei soliti poeti, commedianti « che non hanno eguali » e diplomatici (come il Mazzarino), ma anche di scienziati e guerrieri, oltre che di missionari. A Parigi, i Cassini padre e figlio e il Maraldi, astronomi e matematici, vengono chiamati dal Re Sole a far parte dell'*Accademia delle scienze* appena fondata nel 1666, colleghi di Newton e di Leibniz; a Vienna, dal Montecuccoli ad Eugenio di Savoia, si incontrano l'italiano di madre e di formazione letteraria e militare Carlo Giacinto di Lorena, che « nacque e morì da infelice, ma visse glorioso », il commissario generale degli eserciti imperiali Antonio Caraffa cantato anche da G. B. Vico, il generale Veterani, i colonnelli Piccolomini e Doria, il capitano Spinola che muore sotto le mura di Buda raggiunto da cinque archibugiate, il capitano Raggi, il comandante Pallavicino (che diede origine al ramo magiaro della potente famiglia genovese, distintosi anche ed estintosi forse nella rivoluzione di Budapest del 1956 e nella liberazione del card. Primate) ...

Pubblico tre brani su altrettanti avvenimenti legati alla Vienna del 1683. Riguardano l'elezione di Giovanni Sobieski a re di Polonia nel 1674, la campagna della Morea del 1686 con la conquista di Navarrino, Modone e Neapoli, l'assedio e la conquista di Erlau (l'antica Agria) del 1687. Sono brani inediti, tratti da fonti tuttora sconosciute, dovute ai protagonisti degli avvenimenti narrati: il capitano Ottaviano Raggi, a lungo alla corte di Vienna, l'ammiraglio Napoleone Lomellini comandante della nave San Giorgio « ausiliaria » con navi toscane, papaline e mal-

tesi dei Veneziani, e il marchese Giovan Battista Doria colonnello di un reggimento di corazzieri imperiali e governatore di Koron.

Sono tre Liguri. Perché, allora, i Genovesi impiegavano il loro denaro nelle compagnie di sfruttamento coloniale di Luigi XIV, di Filippo IV e Carlo II, e guardavano e invidiavano la raffinatezza e la cultura francese, ma avevano il loro cuore a Vienna. Vienna brulicava di Genovesi. Molte dame della nobiltà ci tenevano ad essere « cavalleresse » dell'Ordine della S. Croce fondato dall'imperatrice madre Eleonora Gonzaga, e molti cavalieri brigavano per diventare « camerieri della chiave d'oro ». A Parigi, e non a Vienna, poteva sentirsi a disagio un doge di Genova, e stupirsi di trovarcisi, più di qualsiasi altra cosa.

La Liguria non sembrerà a tutti, e a ragione nonostante il parere contrario di Vincenzo Cardarelli, una « terra leggiadra »; ma essa è senz'altro una terra dove « è gigante l'ulivo » e dove le chiese sono « come navi disposte a essere varate ». Perché i Genovesi sanno unire, nella vita, in un contrasto solo apparente, sentimenti in sostanza complementari come quelli della forza e della pace, e hanno operato nella storia, come mercanti, navigatori, scienziati e guerrieri, se non sempre a servizio della fede, certamente sempre non senza la fede.

L'elezione di Giovanni Sobieski (1674) e Ottaviano Raggi

La nostra fonte manoscritta è Ottaviano Raggi. Parente del beato Carlo Spinola martire gesuita in Giappone, nipote dei cardinali Raggi e Spinola, abbracciò la carriera militare perché convinto di non poter contare su tutto l'appoggio dei due potenti zii per la carriera ecclesiastica. Nel 1670, appena ventenne, è a Vienna al seguito di un altro zio Spinola, già governatore di Milano e poi ambasciatore cattolico presso la corte cesarea. Fa lunghi viaggi in Germania, visita le città di Praga, Dresda e Norimberga. Fervente cattolico (ma non clericale) e fedelissimo agli Absburgo, condanna ripetutamente, col linguaggio della polemica e dell'apologetica tradizionale, i « perversi eretici » protestanti e gli « scimoniti ribelli » ungheresi. Ma è disposto a riconoscerne i meriti e le virtù: l'Elettore di Sassonia « fa gran cortesie ed accoglienza ai cattolici », nella cappella del suo palazzo conserva una « immagine di Nostra Signora e d'altri santi »; nel palazzo dei maggiorenti di Norimberga è venerata una statua lignea della Madonna miracolosamente scampata all'incendio di una chiesa, della quale i protestanti non intendono

privarsi a nessun prezzo; gli Ungheresi sono « veramente natione talmente agguerita che non v'ha dubio che, come più volte ha fatto, resistiterebbe all'Ottomano e qual si fosse altra potenza contro di loro venuta, ...; tutto il loro studio et applicatione è in tener le loro stalle proviste de più arditi e veloci cavalli, ..., come d'armi, lancie sottili e sciable, con le quali fierissimamente al modo loro e turchesco combattono, ... ». Milita sotto il comando del Montecuccoli in Germania contro i Francesi del Turenna; partecipa ad alcune spedizioni contro i ribelli di Ungheria. Durante queste ultime imprese, critica aspramente il sistema delle conversioni forzate.

Da vecchio scrive i suoi ricordi « per ritegno della memoria e fuga dell'otio », in più volumi. Ci è arrivato solo il primo volume, degli anni 1670-80.

In esso il Raggi dedica molte pagine all'elezione di Giovanni Sobieski, o, meglio, alla presentazione dei vari candidati alla successione del re Michele. I candidati, come si sa, erano « del Granduca di Moscovia il figlio, di Neoburg il primogenito, di Branduburgo l'erede, delle Spagne don Giovanni d'Austria, di Parma il prencipe Alessandro, del sangue reale di Francia i due prencipi di Condé e Conti, di Danimarcha il germano e di Lorena il prencipe Carlo Giacinto ». Oltre Giovanni Sobieski.

Riporto la presentazione del figlio del Granduca di Moscovia, anche per una certa attualità di situazioni:

> « Il primo a cader sotto il politico squitinio è il prencipe di Moscovia, di età non pur anche valido, di genio forte, di sentimenti risoluto, nato a dominare, lattato nella religione de' Greci scismatici, nodrito con le massime di quel governo, alieno da ogni altro rito e costume. Molti utili e avantaggi propongonsi dal genitore alla Repubblica qual hora vogli rissolversi di fregiare le tempie col diadema de' Sarmati al proprio figlio. Promette in primo luogo il Moscovita di far renontiare al prencipe eletto il rito greco; di ceder Molensco usurpato alla Repubblica, d'unir a danni dell'Ottomano a quelle de' Polacchi le proprie posse e liberarla da invasore cotanto potente che ad imporle il giogo d'una tirannica servitù ansiosa aspira, anzi già comincia con la presa seguita di Camininieff astringer a quella natione le catene; promette pure di sgravare lo stato con somme rilevanti di contante dall'apprensione della falsa, o dicion bassa, moneta chiamata col nome del Buratino suo autore buratinaro, e di pagar del proprio tutte le militie, e ritoglier in cotal guisa le discordie, e di riunire alla diffesa universale la potenza d'altri prencipi, sì cristiani come infedeli, a' quali già, con la missione di suoi legati, ha fatti palesi gli interni sentimenti dell'animo. A

sì belle e plausibili promissioni adeguatamente rispose, in tempo della trascorsa elettione del re Michele, con elegantissima penna, Andrea Olszowski, vescovo di Culma, e fece insieme apparire come pensare che il Greco, e singolarmente il Moscovita, dichiarato dai scismatici l'unico diffensore, possa mai ridursi all'ubidienza della fede di Pietro, era un volersi manifestamente ingannare, con ciò sia cosa che non progettò già mai la Moscovìa trattati di concordia e riunione con la Chiesa latina se non allora che scorgeva li propri stati sconvolti dall'armi nemiche, come seguì, per non lasciar li antichi racconti, in tempo di Gregorio XIII, nel regno del gran Battori, che già a gran passi erasi inoltrato con poderossimo esercito nel moscovitico imperio e s' arestò di dar l'ultima mano ad impresa sì gloriosa per le speranze fatteli concepire da Antonio Possevini della Compagnia di Giesù di ridurlo all'unione della Chiesa romana.

Lusinghevoli, per non dir fraudolenti, sono le offerte di restituire Molensco et assicurar la sponda del Bonistere che tira le linee da quella parte de' confini della Polonia, come se fossi la prima volta che alle pattuite condizioni havessero i Moscoviti violata la fede de' giuramenti, e Molensco fosse la Porta Caspia, né altro adito rimanesse aperto per entrare nel Regno de' Sarmati.

Trassognate sono parimente le promesse di molti millioni da impiegarsi allo sgravame de' popoli, sapendosi non abondare la Moscovia di quell'oro che persuadesi il mondo, poiché se bene è vasto il di lui impero, disgiunto però dalle provincie più trafficati d'Europa, non ha onde possa cumulare tesori. Ma quando anche vantasse li tesori di Creso, non conviene alla Polonia da fascino sì potente lasciarsi dementare, con credere che possa il Moscovita, per tanti e sì rilevanti interessi di stato, esserle già mai amico; e nemeno dalla congionzione dell'armi di quello attendere vantaggi, come le manifestano i passati e presenti ed inganevoli negotiati da esso progettati nelle corti d'Europa per poter più agevolmente col Turco dividersi le spoglie della combattuta Repubblica. Altretanto quanto fraudolenta è la proposizione d'unir sotto un capo dominante e della Polonia e della Moscovia l'impero, cognoscendosi l'imposibilità d'inestarsi insieme due forme di governo diverse e si può dir contrarie: mentre è monarchico l'uno, misto ed elettivo l'altro, in cui riluce nell' aristocratico il supremo impero di principe, moderato però dal temperamento di santissime leggi. Non ha la saviezza di que' senatori mestiere di forestieri ricordi per richiamare alla memoria le frodi, le trame e l'usurpazioni degli stati c'han sostenuto di tempo in tempo dall'insidiosa fede de' Moscoviti scismatici, de' quali quanto più ampia e liberale sarà la promessa, tanto più certo si scorgeranno in pregiudizii.

... Si risolsero assai subito quei primati e nobili venir a quel'eletione, dalla quale per altro non si potea eximere, sì per

il seguito come per l'autorità grande che come generale di quelle forze armate e soldatesche di quel gran regno avea il general Sobieski; sì che egli, con plauso universale restò colocato sul soglio de' Sarmati ».

Le relazioni che riguardano i pretendenti al trono polacco surricordati sono tutte più o meno lunghe come questa del pretendente russo. Solo per il generale Sobieski Ottaviano Raggi si limita alla notizia dell'elezione. L'assenza di una diffusa relazione su questo personaggio è l'effetto della fedeltà del nostro informatore alla casa d'Absburgo: il candidato dell'imperatore Leopoldo I al trono polacco era e rimase sempre l'elogiatissimo Carlo Giacinto di Lorena.

La conquista della Morea (1686) e Napoleone Lomellini

A seguito della vittoria di Vienna del 1683, i Veneziani finalmente aderirono alla lega austro-polacca, ed iniziarono ad attaccare i Turchi al di qua e al di là della Bocca del Golfo di Venezia, il canale di Otranto, in Dalmazia e nell'Egeo.

All'inizio del 1686 riprendono l'offensiva in Morea. Come l'anno precedente sono aiutati da alcuni « ausiliari » italiani: il papa, il granduca di Toscana e i Cavalieri di Malta; a questi si aggiungono per la prima volta, nel 1686, i Genovesi. Quella genovese, però, è una partecipazione un po' particolare, per la sua esiguità e per il suo carattere « privato ». Si tratta di un' unica nave, la San Giorgio, con un centinaio di fanti, inserita nella flotta pontificia che forma, con le galee del granduca e le navi dei Cavalieri un'unica armata, al comando di questi ultimi. La nave genovese è allestita da privati cittadini e non dalla Repubblica, e la sua impresa è finanziata dal pontefice.

Ho tra le mani il diario di bordo, manoscritto, del comandante della San Giorgio, Napoleone Lomellini. L'impresa dei Genovesi, dalla partenza al ritorno a Genova, dura dal 25 aprile al 23 ottobre. Il cronista è molto preciso e dettagliato su tutto ciò che riguarda i Genovesi e sulle azioni alle quali partecipano anche i Genovesi; ma gli sfuggono completamente il piano strategico e il disegno politico dei Veneziani. Sottolinea con puntiglio i diritti di precedenza, annota con risentimento l'esiguità del bottino in schiavi e in armi lasciato dagli ingordi e arroganti Veneziani agli « ausiliari », non dimentica indifferenze e scorrettezze altrui ... Dalle sue parole, però, traspare evidente

anche lo spirito sinceramente religioso che anima i Genovesi che partecipano all'impresa.

La campagna in Morea nel 1686 perviene alla conquista di Navarrino, di Modone e di Neapoli.

Riporto alcuni brani della conquista di Navarrino il Vecchio e di Navarrino il Nuovo.

« ...
Li 2. Alle hore 17 si gionse a una isola chiamata il Prodano, larga un miglio da terra ferma, e gionti in vicinanza di Navarino, dalla Reale fu spedito una filuca in terra... Pose la Reale bandiera di sbarco, ove furono prima le galeotte il sbarcare l'infanteria, come anche fecero i Maltesi, i Papalini e Venetiani. Li cavaglieri di Malta di sbarco erano vestiti di una veste rossa con una croce bianca in petto e nelle spalle. Si formò con le galee una mezza luna, tenendo la prora in terra, havendo dato fondo a due ferri, uno di poppa, altro di prora, e essendo alla vista l'armata grossa... Mandò il Capitano Generale ordine a tutte le galee che si dovesse monitionare i soldati di sbarco con libre 2 di polvere, 30 palle e biscotto per giorni 3; quale subito si operò pontualmente; fu posta anche bandiera di sbarco per la cavaleria, come seguì. Ordinò il Capitano Generale alla Capitana di golfo con 6 galee che si portasse alla bocca del porto, acciò non uscissero bastimenti nemici a dar aviso né a chieder soccorso in parte nesuna; sbarcarono parimente le galeasse e vascelli tutta la notte l'infanteria e cavaleria.

Li 3. Si posero in esercitio tutte le truppe e comandate da loro ufficiali col General si posero in marcia: in prima la cavaleria, che batteva la campagna, li Maltesi di vanguardia e altri di mano in mano: habbero a scendere una picciola colina pria di giongere alla pianura, che per essere in vicinanza di Navarino habbero a caminare più di miglia 8; che apena gionti cominciò quella piazza a batterli con il canone... Il medemo giorno, alla chiamata che fece il Capitano Generale, quei di Navarino il Vecchio si resero e capitolorono con condizione di darli da vivere come di lasciarli uscire con loro armi e bagagli, cioè armi da mano. Et hanno patuito d'essere trasportati in Barbaria, per sfugire la furia de Turchi, che li haverebbero tagliati a pezzi. Così li concesse il tutto, e scesero i Turchi dalla fortezza, e entro di essa vi andorono 50 soldati Venetiani con un Colonello. Li Turchi si alogiorono a piedi della fortezza vicino alla Reale: erano il n. di 100 huomini d'arme e 300 tra figlioli e donne.

Li 4. Gionsero le 4 galee e 4 galeotte e 2 barche del Granduca, con mille ducento huomini di sbarco e 120 cavaglieri di S. Stefano, con bombe, canoni et altri artificii da fuoco... Gionse 3 filuche con il prencipe Marescal di Turena con altri camerata

per servire di voluntario nel campo. La notte entrorono due galee Venetiane nel porto, a quali tirorono molte canonate.

Li 5. Alla mattina marchiorono alcuna gente su una colina, per haver inteso la venuta di 500 Turchi; si inoltrorono verso la città l'infanteria, tirandoli gran canonate. Disse il General Conismarch al Capitano Generale che non era conveniente attacar la piazza pria che non fosse parte dell'armata sotile in porto, etiamche per entrarvi vi fosse rischio. Una furia di vento di mezzidì e libecci e mare grosso che obligò a l'armata salpare e tirarsi fuora per poter correre o a una parte o a l'altra.

Li 7. La notte avanti entrorono diverse galee Venetiane nel porto in n. di 11, tirandoli la piazza 8 e 10 canonate per volta; poco male vi fu, solo una li toccò una palla nel caro dell'antena della maestra e a una altra li fu portato via 8 in 10 reme. Alla notte si diede principio a gettar bombe nella piazza, non sapendo che danno facessero. Marchiorono 9 milla fanti su la riferta d'un Greco che vi erano poco lontano accampati quantità de Turchi, caminando 10 in 12 miglia, non vedendo niente, ritornorono stanchi al suo accampamento.

Li 13. Per esser giorno del Corpus Domini, si fece celebrare la S. Messa nella isola del Prodano, e a l'espositione salutò la galea S. Giorgio col sparo de l'artaglieria ... Si vidde in lontananza, fra mezzo due monti, gran fumo, che da altra nuova hauta da un Greco quale dicea che erano in quel loco accampati 5 in 6 milla Turchi, comandati dal Bascià Seraschier della Morea.

Li 14. La mattina si vidde gran quantità di bandiere schierate con molti padiglioni accampati. Et alla vista di questi cominciorono i Christiani in n. di 50 Schiavoni che, avvicicinatesi a essi et oltre tanti cavalli, gionsero a tiro di schioppo. Così piantati stavano i Turchi in una eminenza né mai scesero: stanchi i Christiani di più aspettare, risolsero di attacarli, come seguì, e cominciorono a batterli fieramente. E per quanto marchiasse parte dell'infanteria in n. di 7 in 8 milla non più furono a tempo a batterli, perché già havea piegato il Turco e datosi alla fuga, sì che tagliorono 60 Turchi e presero gran quantità di cavalli, arme, padiglioni e camelli; fecero qualche schiavo il n. di 10 in 12, fra quali vi era il figlio d'un Bascià o sia persona di qualche conditione, e fu ferito il Seraschier in un braccio.

Li 15. Fu dalla piazza di Navarino esposto alle mura 5 in 6 bandiere bianche et, accostatesi i Christiani, cominciorono a patteggiare dimandando giorni 9 di tempo, che poi si sarebbero resi con conditione che fosse vero che il loro campo fosse battuto e disfatto. E stanchi di pensare al soccorso, si risolsero rendersi a Venetiani: di subito se vi portò il Capitano Generale con tutti i generali di sbarco; asentorno i patti di buona guerra

con darli tempo di giorni 3, libertà a tutti loro con armi da mano e sue robbe.

Li 16. Si entrò con tutta l'armata sotile e grossa entro il porto di Navarino; si mostrò a Turchi il figlio del bascià preso nella scaramuccia, per autentica che il loro campo fosse rotto. Fra Turchi vi era una gran discordia fra il Bascià dei Spaì, che era entrato con 200 cavalli due giorni prima de l'arivo de l'armata, et il Bascià di Navarino, che si era agiustato col Bascià di Navarino il Vecchio a rendersi. Ogni uno discoreva con i Turchi di sotto alle mura, ove concoreva gran nobiltà a vedere. Andò il dragomano alla piazza che si dovessero portare alla Reale 6 de' maggiori per ostaggi. La notte, a hore 5, a l'improviso si sentì un fierissimo strepito con un incendio grande di fuoco, che non mancò di imprimere ne l'animo di tutti con suspetto di tradimento, mentre fu l'incendio di barili dodeci di polvere con quantità di granate di bronzo. Si dubitò che fosse una mina fatta a Christiani, che erano accampati sotto la piazza. Et apena sentito il strepito, salporono tutte le galee; e alargatesi da terra, cominciorono i Turchi a gridar dalle mura che non si dubitasse di niente, che era stato un puro accidente. Il Comandante spedì subito al Capitano Generale l'inconveniente sucesso, essendo di guardia sotto la piazza.

Li 17. Alle hore 18 ordinò il Capitano Generale che dovessero uscire i Turchi dalla piazza, e che le soldatesche vi erano di guardia, che erano papalini, Bransoiche e il regimento de Magnanini, facessero spaliera acciò non fossero i Turchi molestati. E nel mezzo passavano i Turchi con loro bagagli: per i primi uscirono i Spaì con loro cavalli a mano e selle in collo, in n. di 235, in apresso uscirono gli altri, con donne e figlioli e robbe, essendo huomini d'arme 400 in circa e 3 milla tra altri figlioli e donne; et apena gionti alla marina, donorono al Capitano Generale due cavalli, un bianco con sua sella bordata d'oro e altro baio con sua sella bordata. Benché asistiti i Turchi dalle militie, non mancarono i Schiavoni et altri per strada rubarli i fangotti e fugirsene; la medema sera, per sfugire ogni accidente, ordinò fossero imbarcati tutti i Turchi sopra due vascelli, un Olandese et altro Ragoseo per doverli portare in quelle parti di Barberia dove havesser voluto. Et apena usciti i Turchi, entrorono i papalini nella piazza, ma nella fortezza le militie Venete; poi uscirono i papalini ... ».

Nel 1687 i Genovesi, con gli altri « ausiliari » italiani, ritorneranno in Morea a fianco dei Veneziani; con forze maggiori e ufficialmente. Lo faranno, dissero, per « riconoscenza ad Innocenzo XI ».

(continua)

a cura di A. B.

LIBRI - Rassegne

IL CAVALLO ROSSO ROMANZO DI UN'EPOCA

Il noto teologo domenicano Tito Centi — curatore, fra l'altro, dell'edizione italiana della Summa philosophiae *e della* Summa theologiae *di san Tommaso d'Aquino — si è interessato del contenuto schiettamente cristiano dell'ultima opera di Eugenio Corti, un romanzo-fiume che resterà nella storia letteraria del Novecento. Pubblichiamo l'acuta e singolare recensione del teologo tomista.*

EUGENIO CORTI, *Il cavallo rosso* (romanzo), Ediz. Ares, Milano 1983, pp. 1280, L. 24.000.

L'Autore, che non è un novellino nel campo delle lettere, dopo lunghi anni di studio presenta al pubblico una grande opera, meritevole di risonanza internazionale. Questo grosso libro, il quale supera abbondantemente le mille pagine, viene proposto come romanzo; ma al pari dei grandi romanzi non si può catalogare in modo sbrigativo tra le opere di lettura amena. Il fatto stesso che è ambientato in un'epoca storica ben definita, e nel contesto dei grandi avvenimenti del nostro tempo, richiama problemi e drammi, in cui il lettore preparato si sente coinvolto.

Romanzo storico, quindi, sull'esempio dei grandi romanzi del primo Ottocento, tipo *I Miserabili* di Victor Hugo. L'accostamento ardito a quell'opera divulgatissima può servire come punto di riferimento per un primo sommario giudizio. Vi ritroviamo infatti la stessa complessità, lo stesso impegno nella de-

nunzia del malcostume e nella descrizione delle vicende storiche entro le quali si muovono i personaggi del romanzo. Il quadro però è ben diverso: alla Francia della restaurazione è qui sostituita l'Italia e l'Europa dell'ultima guerra mondiale e della ricostruzione (1939-1974).

Tutti ammirano il celeberrimo scrittore francese per la vivacità delle descrizioni, la finezza delle analisi psicologiche, la vivacità del dialogo e la potenza nell'evocare il dramma in cui si dibattono i suoi protagonisti. Ebbene, E. Corti non ha niente da invidiare in proposito. C'è solo da rilevare una maggiore naturalezza nell'intreccio, ossia nella trama, che invece nei *Miserabili* spesso è paradossalmente predeterminata « a priori », con accadimenti del tutto eccezionali che hanno del miracolistico.

Al contrario qui l'intreccio, pur essendo quanto mai complesso e attraente, rispetta con rigore i canoni della verisomiglianza; cosicché l'impatto con quelle vicende storiche risulta del tutto spontaneo; fino al punto che il lettore non riesce più a distinguere la realtà storica dall'invenzione letteraria. Fa eccezione alla regola qualche poetica divagazione nei regni d'oltre tomba in occasione di morti improvvise e imprevedibili. Ma in questi casi il giuoco letterario è a carte scoperte e non si presta ad equivoci.

La suddetta verisomiglianza scaturisce anche dal fatto che le vicende narrate si svolgono in un quadro storico a noi più vicino e familiare. Ma anche quando l'orizzonte si allarga nelle sterminate pianure della Russia, e la temperatura si abbassa a parecchi gradi sotto lo zero, il senso di concretezza non si dissolve, né s'irrigidisce. Perciò, se vogliamo trovare una giustificazione plausibile, è necessario ricordare che *Il cavallo rosso* non è soltanto un romanzo storico, ma in parte almeno è addirittura autobiografico.

Il dramma evocato in pagine mirabili coinvolge in primo piano un gruppo di amici della classe del 1921 e delle classi limitrofe, appartenenti a un paese della Brianza. Ma se questo è l'epicentro del sisma, tutta l'Italia e il mondo intero ne sono la zona di risonanza. Si rivive così il dramma di questa nostra civiltà, che si è allontanata da Dio con tanta superbia, per ritrovarsi in uno stato di degradazione addirittura allucinante. Nazismo e comunismo, in aperta rivolta contro la civiltà cristiana, hanno scritto nelle carni di tante povere creature tali orrori, che come diceva il Papa Pio XII, per la loro evidente

assurdità, ne costituiscono una condanna, che « sorpassa qualsiasi confutazione teorica ».

A distanza di un'intera generazione da quegli avvenimenti nessuno osa affermare che la lezione sia stata davvero recepita dalle nazioni stesse che un tempo si gloriavano di dirsi cristiane. Il comunismo infatti continua nella sua opera nefasta di sobillazione e di sopraffazione; e i movimenti laicisti, pur condannandone gli orrori, si rifiutano di prendere atto e di reagire contro la comune matrice anticristiana. Spesso anzi si lasciano intruppare come milizie ausiliarie nelle mosse strategiche della ideologia marxista, volte a distruggere le istituzioni sociali e giuridiche create dalla civiltà millenaria guidata dalla croce: vedi divorzio, vedi leggi abortiste...

Perciò il libro di Eugenio Corti risulta decisamente anticomunista; precisamente come tutte le opere letterarie o pseudoscientifiche della sinistra risultano più o meno anticristiane. Il preconcetto ormai è di regola nei due schieramenti contrapposti. Ma da qualche tempo in campo cattolico ha preso corpo una nutrita pattuglia di avanguardisti, che non tollera l'anticomunismo dichiarato. Perciò a questo punto c'è solo da augurarsi che i soliti comunistelli di sagrestia nel rilevare tale carattere del romanzo non storcano il naso, boicottandolo con la congiura del silenzio, guidati dalla solita idea « indotta » e preconcetta, che si può essere impegnati nella cultura a favore di qualsiasi ideologia, meno che per la legge di Cristo.

Ma il tono e il sapore cristiano del nostro romanzo si fa sentire anche nel tono pacato, che rifugge abitualmente dalle espressioni virulente dell'odio e della disperazione. Il tema ricorrente della divina Provvidenza affiora con naturalezza e convinzione; senza ipocrisia si difende la morale cristiana in ogni campo; il travaglio interiore dei personaggi nel maturare di una vera esperienza cristiana della vita non viene taciuto; ma neppure si cede alla paura di ricorrere alla preghiera, e di far leva (dove occorre) ai grandi temi dell'apologetica cattolica, quali il peccato originale e i novissimi.

Tutto sommato non oserei però catalogare il romanzo del Corti tra le « opere edificanti ». Infatti alle pagine drammatiche spesso si alternano pagine idilliache, che per la verità non travalicano mai nell'erotismo e nella pornografia. Non so se mi sbaglio, ma penso proprio che il nostro A. Manzoni sarebbe stato incline a condannarle come inopportune. Considerata sotto tale aspetto l'opera potrebbe anche essere qualificata come roman-

zo d'amore. Un amore però che in questo caso rifiuta di degradarsi; perché consapevole di costituire nella famiglia umana *l'albero della vita.* E' appunto questo il titolo della terza Parte del grande romanzo, che dall'*Apocalisse* desume anche i titoli delle due parti precedenti: *il cavallo rosso* e *il cavallo livido.*

La lingua usata, efficace e tagliente, non pecca certo di purismo: anzi qua e là avrebbe bisogno forse di una ripulitura. Per aderire nel modo più immediato e crudo al linguaggio corrente, soprattutto nell'ambiente militare, le frasi in gergo e quelle in dialetto si sprecano. Voglio dire che sono frequenti, e forse troppo frequenti dal punto di vista dell'italiano medio, ovvero di quegli italiani che sono dislocati al centro della lunga penisola. D'altronde è innegabile che queste licenze e persino certe volgarità, usate al momento opportuno, sono un innegabile coefficiente alla vivacità del dialogo e del dramma.

Per concludere, mi sento in dovere di ringraziare E. Corti di aver posto a nostra disposizione un panorama vastissimo di esperienze umane, le quali possono e devono servire alla generazione che si avvia al tramonto, e percorre il parco delle rimembranze, per un approfondito esame di coscienza; e devono aiutare le nuove generazioni per l'interpretazione veritiera di una esperienza tragica, che non è ancora giunta al suo epilogo. Pare che l'Italia abbia pagato troppo poco a confronto di altre nazioni in numero di morti; sta pagando invece moltissimo con la degradazione delle masse, avvelenate da una propaganda menzognera, carica di odio e foriera di altre sciagure. Di qui il dovere, da parte dei suoi figli più preparati e consapevoli, d'intervenire efficacemente sull'esempio di E. Corti.

Speriamo che il ceto medio, che tra noi è ormai maggioranza, non si limiti ai programmi televisivi, o ai settimanali per formarsi una cultura; ma si decida ad affrontare il libro, anche se a prima vista ingombrante e impegnato come *Il cavallo rosso,* per una visione organica del mondo in cui viviamo e dell'epoca storica a noi toccata in sorte.

P. TITO S. CENTI, O.P.

I SACRAMENTI, DONI DI CRISTO

AA.VV., *Christusbegegnung in den Sakramenten*, a cura di H. Luthe, Butzon & Bercker, Kevelaer 1982, pp. 696.

Un'opera in collaborazione di vari discepoli del Card. Joseph Ratzinger e professori d'Università, sotto la guida di Monsignor Hubert Luthe, Vescovo Ausiliare di Colonia.

* * *

Oggi come oggi, avere due edizioni entro un anno non è poco per un libro con una tematica teologica. Già prima d'iniziare la lettura critica del presente volume possiamo, quindi, riconoscere un grande successo presso il largo pubblico teologico, a cui l'opera è stata indirizzata.

Difatti, il curatore, S.E.R. Dr. Hubert Luthe, Vescovo Ausiliare della Arcidiocesi di Colonia e Vicario Episcopale per la dottrina della fede di S.E.R. il Sig. Card. Joseph Höffner, afferma nella sua pregevole prefazione d'aver destinato il libro anche a tutti coloro che non godono d'una preparazione teologica troppo approfondita. L'altra caratteristica, sottolineata dal benemerito Presule, consiste nella fedeltà assoluta, che tutti i collaboratori hanno voluto mantenere nell'ambito degli insegnamenti magisteriali. Proprio per questa fedeltà, il libro si distingue da molte pubblicazioni recenti penetrate d'un notevole spirito di contestazione, che molte volte s'unisce con uno scarso approfondimento scientifico.

Il volume di Mons. Luthe, invece, garantisce la massima serietà scientifica tramite lo stuolo d'insigni teologi che hanno contribuito alla sua composizione. Oltre a vari professori universitari di fama internazionale, vi ha collaborato un folto numero di egregi discepoli dell'attuale Prefetto della S. Congregazione per la dottrina della fede, S.E.R. il Sig. Card. Joseph Ratzinger. L'opera, quindi, porta il sigillo non soltanto d'elevata scientificità, ma anche di dottrina pensata e sicura.

Tutti gli articoli mostrano una grande unità nel metodo teologico. Dopo una introduzione di tipo antropologico ossia liturgico-pastorale, vengono trattati dati scritturistici ed i capisaldi della Tradizione a proposito dei singoli sacramenti. Alla

fine, segue una ampia sintesi sistematica, che inquadra bene tutti gli elementi importanti, senza alcuna pretesa di originalità, ma con spunti interessanti per una ulteriore riflessione. Si aggiunge, inoltre, una bibliografia scelta di opere raccomandabili e teologicamente solide. In questo contesto abbiamo apprezzato soprattutto la valorizzazione di M. J. Scheeben, maestro insuperato della teologia tedesca.

Per quanto riguarda i vari contributi, non ne possiamo fare una presentazione troppo estesa data l'ampiezza dei singoli trattati. Ci permettiamo, però, qualche piccola osservazione per rilevare la profondità dei singoli articoli. Il noto Prof. Leo Scheffczyk, ordinario di teologia dogmatica nell'Università di Monaco di Baviera e consultore del « Pont. Consiglio per la famiglia », c'introduce nella prospettiva generale della sacramentaria, sottolineando il ruolo di Cristo come scaturigine di tutti i Sacramenti (« *Ursakrament* », 38-43). Il fondamento di questa efficacia sacramentale di Cristo si trova radicalmente nel mistero dell'Unione Ipostatica, in virtù del quale la natura umana di Cristo rimane sempre l'organo del Verbo Divino nella comunicazione della salvezza soprannaturale agli uomini (cf. anche LG 8). La Chiesa, invece, prolunga questo compito sacramentale del Redentore. Essa è il Sacramento di Cristo, come Egli è il Sacramento di Dio (82). I singoli Sacramenti costituiscono una specie di realizzazione vitale di questo Sacramento totale.

Di conseguenza, la Chiesa diventa assolutamente necessaria per il raggiungimento della salvezza (108-114). Anche quelli che non si trovano ancora nel suo seno vengono salvati tramite il suo potere (116). P. Kuhn continua organicamente questa trattazione dei Sacramenti in genere. Seguendo una linea piuttosto classica, prende posizione per l'istituzione generica dei Sacramenti da parte di Cristo, condividendo l'opinione dei *Salmanticenses*, del Billuart, del Billot e d'altri senza farne esplicita menzione.

La sua difesa del settenario sacramentale riesce chiara e convincente (151-154). A proposito della causalità dei Sacramenti, egli espone, con un linguaggio moderno, la dottrina tomistica della causalità fisica. A questo scopo, Kuhn si basa sul superamento della dicotomia tra materia e spirito tramite l'opera del Verbo Incarnato.

Il Battesimo viene presentato da S. Horn, docente nell'Università di Passau. Egli riconosce in questo Sacramento due direzioni complementarie: nel Battesimo, Dio si dona agli uomini

nella comunicazione della vita trinitaria, nel perdono dei peccati e nell'ammissione tra i membri del popolo di Dio (209-221); a pari tempo, l'uomo si apre verso Dio nella fede e nella conversione (222-233). In un ultimo capitolo viene ribadita energicamente la necessità del Battesimo dei bambini, come esigenza esistenziale di ogni neonato (232-242).

V. Twomey, Prof. nell'Ateneo di Bonana Papua - Nuovaguinea, nel suo svolgimento del Sacramento della Cresima (249-288), si concentra in prima linea sulla base biblica da lui ampiamente documentata. Le conseguenze del Sacramento sono considerate alla luce della nuova responsabilità, che il cristiano acquista tramite la Cresima.

La chiarezza e la limpidità di questo articolo si trovano anche nel trattato sull'Eucaristia, elaborato con vera maestria e con lucidità cristallina da J.H. Nicolas OP, prof. nell'Università di Friburgo in Svizzera. La difesa dei due misteri centrali contenuti in questo Sacramento gli sta particolarmente a cuore, cioè quello della presenza reale e del sacrificio incruento. Egli, ritiene inoltre, la transustanziazione come unica spiegazione veramente soddisfacente dell'effetto della consacrazione. Due capitoli sull'Eucaristia nella vita della Chiesa (334-348) e sulla pietà eucaristica in tutte le sue forme (349-362) completano il trattato, che si distingue per il particolare rispetto dei dati magisteriali.

Il noto prof. di teologia dogmatica nell'Università di Augusta, Anton Ziegenhaus, prima d'immergersi nella problematica del Sacramento della Penitenza, intende chiarire la realtà dolorosa del peccato, oggi spesse volte negata o almeno taciuta (371-379). Sullo sfondo della sua storia, Ziegenhaus presenta l'essenza decisiva del Sacramento. L'approfondimento sintetico avviene, invece, a partire dal concetto « tribunale di grazia » applicata intelligentemente alla confessione sacramentale. Con lo stesso acume teologico, il prof. Ziegenhaus svolge il tema della Unzione degli infermi nel quadro dell'azione salvifica di Gesù per i malati e parla delle possibilità pastorali offerte nel nuovo rito riveduto dopo il Concilio Vaticano II. Il tema attualissimo della rianimazione, da lui rilevato, trova la sua soluzione nella dottrina tradizionale del conferimento condizionato del Sacramento (478-479).

La parte seguente dell'opera contiene il trattato sul Sacramento dell'Ordine, presentato da H. J. Jaschke. Egli sa mostrare tutto il tracciato storico-dogmatico dello sviluppo degli ordini

nella Chiesa. Dopo di che spiega le singole funzioni dell'ufficio ecclesiastico, secondo la triade del compito sacerdotale, regale e profetico (LG 13; 21). Se Jaschke non si è voluto prolungare troppo sul tema dell'origine dei poteri episcopali, è ovviamente perché esso viene sempre discusso e non è stato risolto né dal Concilio Vaticano II, né dal nuovo Codice di *Diritto Canonico.*

J. H. Nicolas OP ha scritto pure il contributo sul Sacramento del Matrimonio visto da lui quale punto d'incrocio tra naturale e soprannaturale (537-538). A più riprese egli mette in rilievo il carattere particolarmente ecclesiale di questo Sacramento (561-564, 564-566, 568-571). Non tralascia, però, altri punti centrali, come, ad esempio, i divorziati risposati. La posizione ferma della Chiesa nei loro confronti viene giudicata in chiave totalmente positiva.

L'ampiezza e la profondità, con cui è sviluppata la tematica dei sacramentali, le dobbiamo a Karin Bommes, incaricata per la formazione delle religiose nella diocesi di Regensburg. La Chiesa conosce una grande varietà di sacramentali, che santificano tutta la vita cristiana; il loro alto valore pastorale e il loro apprezzamento da parte dei fedeli giustifica pienamente lo spazio, che viene occupato dalla loro spiegazione tanto scientifica quanto precisa, offerta nel presente libro.

Ci troviamo, insomma, di fronte ad un'opera molto raccomandabile a tutti coloro che cercano un'informazione oggettiva sulla realtà sacramentale in tutta la sua ricchezza. Per la sua terminologia, insieme esatta e semplice, il volume sarà di aiuto anche a quelli che insegnano la nostra fede ad un livello puramente catechistico.

Ma pure gli alunni delle facoltà teologiche, come anche gli stessi professori, ne potranno ricavare una presentazione sistematica dei Sacramenti, che garantisce la più fedele interpretazione degli enunciati magisteriali, uniti a osservazioni originali e acute.

Dobbiamo ringraziare S.E.R. Mons. Hubert Luthe d'averci dato, con questo libro, una sintesi sacramentaria, che merita la più alta considerazione. La sua prossima traduzione italiana aumenterà ancora l'ampio cerchio dei suoi lettori. Certamente, anch'essi concorderanno con noi nel giudicare questo volume un capolavoro di teologia sistematica nel senso più elevato della parola.

R. M. SCHMITZ

B. SALMONA, *Itinerari di cultura contemporanea,* « Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia della Facoltà di Magistero dell'Università di Genova », XXIII, Ed. Marzorati, Milano, 1981, pp. 300, L. 25.000.

La tendenza a negare alla filosofia la capacità di adempiere un suo compito specifico nella fondazione dei valori, così come il frequente rifiuto di qualsiasi fondazione, innanzi tutto religiosa, dei valori stessi, e, conseguentemente, il tentativo di emarginare la filosofia e di sostituirla con nuove forme di sapere quali le scienze umane, sembra costituire una caratteristica rilevante del pensiero contemporaneo in molti suoi momenti. Di questa situazione Bruno Salmona, Docente di Filosofia presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Genova, offre una interpretazione nella prima parte, inedita, del volume « Itinerari di cultura contemporanea », mentre nella seconda raccoglie una serie di interventi precedentemente pubblicati, tra il 1968 e il 1981, i quali comunque si muovono su di un terreno comune di problematiche e di riflessioni.

Per individuarne gli aspetti fondamentali, l'autore percorre dunque degli « itinerari » attraverso il pensiero contemporaneo e viene così talvolta ad incontrarsi, talvolta a confrontarsi criticamente con alcuni rappresentanti significativi del dibattito culturale degli ultimi decenni; programmaticamente egli sceglie però non solo filosofi (tra questi Severino, Pareyson, Gargani, Masullo, Heidegger, Galimberti, ecc.) ma anche, proprio per le ragioni che si sono dette, studiosi di scienze umane (sociologi quali Alberoni, Zaslavski, Belohradsky, ecc.; un epistemologo-psicologo come Piaget, cui è specificamente dedicato uno studio nella seconda parte) e teologi (Rahner, Metz), poiché anche questi ultimi sono intervenuti spesso per affermare la legittimità della loro posizione all'interno e in dialogo con la cultura contemporanea (e cercando, talvolta, mi pare, di dissociare il destino della loro disciplina da quello della metafisica cui è stata lungamente legata).

Il filo conduttore dell'analisi svolta da Salmona passa attraverso l'individuazione nel pensiero contemporaneo della ricerca di un sapere che, per usare l'espressione di uno degli autori presi in esame, si vuole « senza fondamenti » (Gargani), ridotto cioè a « modello operativo », a semplice strumento per

la prassi. Parallelamente a questa ricerca egli coglie, nell'ambito di una *cultura* che vuole sostituire la filosofia messa in crisi proprio dall'assenza di quei fondamenti, l'affermarsi di un'etica della situazione che eviti il riferimento dei valori a qualcosa che vada al di là della prassi. Ma qui l'autore mostra come posizioni del genere non possano sfuggire alla riduzione del significato di qualsiasi discorso a un confronto di posizioni di potere e che « l'ordine dei valori tanto più si distacca dall'ordine della verità, tanto più si risolve in politica » (p. 72). E' possibile quindi ribaltare, in un certo senso, l'accusa di dogmatismo e di chiusura ideologica spesso rivolta a un pensiero che cercava una fondazione trascendente del sapere e dei valori, proprio perché la Trascendenza permette, al contrario, « come Verità... la fondazione di un discorso conoscitivo che mantiene viva la ricerca della verità, ma anche la possibilità (per la finitudine dell'uomo che si apre in infiniti modi sulla Verità infinita e sulle verità di ogni discorso e di ogni esperienza) dell'errore... » e, « come Persona, nel riferimento costante a sé che esige dalle persone consente il *realizzarsi a fondo di ogni persona* » (p. 55). E' chiaro, perciò, che « immanenza e trascendenza, ..., in ordine al problema della cultura e dei valori, costituiscono sempre i due metri con i quali misurare le situazioni... » (p. 80) ed è pure chiaro come si impongano alla attenzione dell'autore sia la « discussione sulla metafisica » (che gli appare « tutt'altro che conclusa »), sia le « discussioni di metafisica » (p. 81), che lo stimolano a cercare anche qui riferimenti e confronti con alcune voci del pensiero attuale.

Salmona individua quindi la ragione profonda della frammentazione degli umanesimi contemporanei nel fatto che essi non hanno altro fondamento che il proprio metodo assolutizzato, e sostituiscono alla verità la tecnica, la « ragione operativa ». Così essi costituiscono dei discorsi reciprocamente incomunicabili che si autopongono come assoluti, come ideologie, rendendo impossibile la cultura. « E' per questo che la cultura necessita di una difesa che non le può venire che dalla filosofia come discorso "sede della verità" » (p. 143). Questa decisa riproposta della filosofia, come affermazione della Verità e dell'Essere contro la « possibilità di perdere l'uomo » (p. 145) e come condizione per rendere possibile il dialogo e l'incontro tra gli uomini che riferiscano le loro verità parziali e finite alla Verità infinita, appare in definitiva come la chiave della lettura della cultura contemporanea, anche se andrebbe integrata con le altre osservazioni che l'autore presenta, per esempio sul tema dell'istituzione o sulla posizione della teologia.

Nell'ambito di questo discorso sulla cultura si pone naturalmente il problema della cultura cristiana, su cui Salmona ritorna più volte nella seconda parte del volume, cercando su di una questione così dibattuta e per molti versi decisiva, una posizione equilibrata, teologicamente e filosoficamente motivata. Innanzi tutto egli vuole evitare l'identificazione del cristianesimo, per sua natura *cattolico*, con una cultura, con il conseguente sospetto che questa si riduca a ideologia e a « movimento di parte » (p. 294) fino a correre il rischio che essa affidi la propria possibilità di affermazione alla forza di penetrazione politica piuttosto che all'efficacia persuasiva della verità. Tuttavia, tenendo presente da una parte che « non esiste una realtà culturale astratta e senza una collocazione ideale » (p. 192) e dall'altra la realtà del coinvolgimento del divino nell'umano attraverso la creazione e l'incarnazione, l'autore segnala anche il rischio opposto (a mio giudizio forse più incombente del primo nell'attuale situazione italiana) di una totale separazione dei due termini, cultura e cristianesimo, e giustifica quindi la presenza di una cultura cattolica il cui carattere distintivo sarà il costante riferimento alla Trascendenza e che sarà perciò portata ad opporsi all'immanentismo che è per contro elemento unificatore delle culture laiciste. Questo non significa certo rifiuto di un autentico dialogo del quale anzi, come si è accennato, Salmona approfondisce le motivazioni teoretiche e che, d'altra parte, trova la sua più appropriata collocazione in un orizzonte di apertura al Trascendente.

A questo punto il discorso, spostandosi dal piano del dialogo tra idee a quello della realtà degli interlocutori, uomini concreti, tende a porsi in termini di responsabilità personale, nei termini di un'etica intellettuale; si avverte allora che « l'uomo di cultura cattolico si trova nella duplice *necessità* di tener fede alla Verità e di riconoscerla in ogni discorso nel quale sia presente, in qualsiasi dimensione » (p. 223). Non venir meno né alla ricerca e alla testimonianza della verità che è per l'uomo, né alla carità che porta al rispetto della persona che si ha di fronte: questo è l'impegno che è proposto ad ogni cristiano e in particolare a chi è più direttamente coinvolto in un compito culturale ed è l'impegno che Salmona ha voluto assolvere anche con questo suo ultimo lavoro.

LUCA F. TUNINETTI

POSTILLE

L'« ESPERIENZA DELLA TORRE » E IL DIALOGO ÉCUMÈNICO.

L'Anno santo della Redenzione 1983-84, anno santo straordinario, coincide, come quello del 1933, con l'Anno di Lutero, rispettivamente a 1900 anni dalla morte e resurrezione di Gesù, e a 500 anni dalla nascita del Novatore tedesco.

Si tratta ovviamente di coincidenza casuale. Le due celebrazioni, quella cattolica e quella protestante, sono del tutto indipendenti per ispirazione e finalità, per cui risultano in sostanziale e netto contrasto tra di loro.

Per la Chiesa Cattolica che recentemente, in occasione del Concilio Vaticano II e subito dopo la solenne chiusura di esso, ha ribadito la validità della dottrina tradizionale sulle indulgenze con la costituzione apostolica Indulgentiarum doctrina *di Paolo VI del 1° gennaio 1967, l'Anno santo segna il momento « forte » e privilegiato della predicazione di una indulgenza plenaria, e l'occasione provvidenziale per l'offerta straordinaria di un rinnovamento spirituale nella penitenza; mentre l'Anno di Lutero non può non far ricordare le* 95 Tesi *e la demolizione « di tutto l'istituto indulgenziale », in esse tentata. Per i Protestanti che, dal 1617, moltiplicano le loro celebrazioni giubilari, in un atteggiamento che a qualcuno sembra « lo más antagónico a la mente del Reformador », l'Anno di Lutero si va configurando come la riaffermazione del pensiero della Riforma incentrato sul trittico* sola fides, sola gratia *e* sola Scriptura*; mentre l'Anno santo rievoca, con la fabbrica di San Pietro e la predicazione del Tetzel, la dottrina cattolica della necessità delle opere buone e della* sequela Christi, *i sacramenti e il sacerdozio ministeriale, il magistero del papa, ...*

L'Anno santo e l'Anno di Lutero mettono in evidenza le sostanziali differenze dottrinali tra Cattolici e Protestanti, differenze che possono essere superate, in un genuino spirito ecumenico, con un « ritorno » (ma c'è chi è allarmato da un ecumenismo già troppo « cattolico »). Ma l'unità non si ristabilisce mettendo la sordina sull'identità confessionale e sulle specificità dottrinali, o, solo, scambiandoci reciproche scuse.

La coincidenza casuale, però, delle due celebrazioni autonome e antipodiche può diventare l'occasione provvidenziale per un avvicinamento tra i Cattolici e i Riformati delle varie confessioni: avvicinamento parziale, ancora, perché limitato al campo storico, ma utile e preliminare all'avvicinamento sostanziale nel campo della dottrina. I Cattolici e i Protestanti possono vivere l'Anno santo e l'Anno di Lutero in funzione ecumenica riflettendo in comune lealmente e preliminarmente su ciò che meno li può dividere, la

storia e l'indagine storica. Essi possono, in questo anno e in questo campo, arrivare a risultati validi per tutti.

Un avvicinamento in questo senso si era già verificato negli anni Trenta, in occasione del precedente anno santo della Redenzione e delle celebrazioni dei 450 anni dalla nascita di Lutero. Il volume di Lucien Febre, Un destin: Martin Luther, *del 1929, ha dato inizio a quello che viene ritenuto il superamento della tradizionale storiografia cattolica su Lutero, quella, per intenderci, del « tipo Denifle e Grisar », cioè « confessionale e polemica » direbbe V. Vinay (alla quale, per altro, si riconoscono meriti e pregi). Il superamento iniziato dal Febre fu continuato dal Lortz e dai suoi discepoli l'Iserloh e il Manns, ed è evidente anche nella monumentale* Storia della Chiesa *diretta dal recentemente scomparso H. Jedin. Oggi non ci sarebbero sostanziali differenze nel modo di trattare Lutero da parte di storici cattolici, calvinisti e luterani, come il Léonard, il Chaunu, il Delumeau, il Rapp, il Vogler, lo Stauffer, ...*

Tutto questo può succedere, e ci si augura che succeda, anche quest'anno. E' l'intenzione del papa Giovanni Paolo II il quale, ben prima della famosa (e in questo senso, non nuova) lettera al card. Willebrands, e cioè nel 1980 in occasione dei 450 anni della Confessione di Augusta, invitava tutti ad un più approfondito studio delle origini della divisione, ad un riesame storico obiettivo e comune.

Ma perché tale riesame comune sia efficace, dal punto di vista ecumenico e non solo culturale, è necessario che siano rispettate da tutti le esigenze delle discipline storiche. Non si possono imprestare al Cinquecento ideologie e categorie mentali di oggi (certe celebrazioni luterane della Germania Orientale richiamano certe letture staliniane della caduta di Costantinopoli); non si devono proclamare come definitivi certi dati e come esaustive certe interpretazioni che definitivi ed esaustive ancora non sono; non si possono definire « svarioni storici » ipotesi che non si condividono; non si possono squalificare come « scorrette » e « interessate » (confessionalmente) certe letture che sono solo diverse dalle proprie.

E mi riferisco alla famosa « esperienza della torre ». Come fatto storico e come iniziale intuizione dottrinale è ancora una delle questioni « más debatidas por los lutherologos » (anche se la si sta spogliando, mi sembra, dell'eccessiva responsabilità, finora concessale, di spartiacque deciso e preciso tra il Lutero cattolico e il Lutero eretico). Quando avvenne? E' lecito collocarla cronologicamente, data l'indeterminatezza delle fonti, in una data che non sia il 1512-13? E quale incidenza ebbe nella vita di Lutero? fu causa od effetto della rottura con Roma?

Non intendo rispondere esaurientemente a tutti questi interrogativi: voglio solo sottolineare un errore metodologico in cui mi sembra siano caduti alcuni « luterologhi », e che consiste nel difendere ad oltranza, come definitivi ed esaustivi (talvolta anche con la squalifica di coloro che la pensano diversamente) dati e interpretazioni ancora controverse.

Per « esperienza della torre » si intende la scoperta e la formulazione della dottrina luterana della giustificazione per grazia mediante la sola fede. C'è chi afferma che essa avvenne nel 1512-13 o, più precisamente, nel 1513, e ritiene tale data ormai definitiva. Uno dei sostenitori del 1513 è il prof. Maselli, dell'università di Firenze. L'ha affermata anche recentemente a Genova, in uno dei tanti viaggi che sta conducendo lungo l'Italia in occasione dell'Anno di Lutero. Egli attribuisce, anche, il merito di questa definitiva collocazione cronologica al Miegge. Penso che il prof. Maselli intenda riferirsi al volume « Lutero. I - L'uomo e il pensiero fino alla dieta di Worms (1483 - 1521) », *cioè all'opera del Miegge che, apparsa con questo titolo nel 1946, è stata edita per la terza volta nel 1975 a Milano e prefata da V. Vinay. Ora, proprio il prof. Vinay, in* « La riforma protestante » *(Brescia) l'anno scorso 1982, afferma che Lutero è venuto alla conoscenza della* iustitia Dei *« come per una illuminazione dello Spirito Santo, ... » nella torre del convento di Wittenberg, probabilmente nel 1513 (o 5-6 anni più tardi ?) (pagg. 83-84).*

Il 1513, quindi, è tutt'altro che un dato sicuro, acquisito e pacifico per la critica storica, anche riformata, sia pure come momento dell'illuminazione improvvisa ed iniziale. Il Miegge, a cui si appella il Masselli, non è seguito nemmeno dal suo attuale editore, che ritiene solo probabile il 1513 e che non esclude nemmeno le date 1518-1519. L'insospettabile Vinay non è il solo. Ho sottomano (in edizione spagnola recente) il famoso brano del « Lutero vecchio » relativo all'« esperienza della torre »: « Mientras tanto, en aquel mismo año (1519-1520) volví a esponer el salterio, ..., mi dificultad estribaba entonces ... una sola palabra que se halla en el capítulo primero la justicia de dios está revelada en él'... Hasta que al fin, por piedad divina, y tras meditar noche y dia, percibí la concatenación ... ». Non so se la data messa tra parentesi sia originale o dell'editore: ma se anche fosse di quest'ultimo, essa manterrebbe intatto il significato e il valore di una conferma della tendenza degli storici moderni a posticipare di molto la data dell'« esperienza » (e l'editore spagnolo non può essere coinvolto nel discredito gettato dal Vinay su tutta la storiografia spagnola su Lutero, la quale sarebbe arretrata di decenni nei confronti della storiografia cattolica tedesca, perché il Vinay stesso, in quanto non esclude la data 1518-1519, è più vicino all'editore spagnolo che al Miegge o al Maselli).

Ho l'impressione che si stia assottigliando la schiera di coloro che sostengono il 1513.

Altri affermano perentoriamente che la dottrina della giustificazione per grazia mediante la fede, cioè il contenuto dell'« esperienza della torre », sia causa e non effetto della rottura di Lutero con Roma, quasi a voler escludere che essa possa venire interpretata, scorrettamente, come « interessata giustificazione » (chissà per quali motivi, anche personali) della rottura stessa.

Non voglio affrontare il complesso ed irrisolto problema delle cause della ribellione di Lutero. Però, anche volendo « rivedere » l'ipotesi del

Denifle e del Grisar, e anche dando, ma non concedendo, che la concupiscenza debba essere intesa solo come amor sui *e non anche, almeno in parte, come* libido, *è certo che siamo ancora ben lontani dall'aver individuato tutte le circostanze del passaggio di Lutero dall'ortodossia all'eresia, e dall'aver chiarito definitivamente i vari rapporti di causa ed effetto; per cui ritengo che non sia ancora possibile fare affermazioni categoriche e irreformabili. Ritengo possibile, invece, fare qualche osservazione sulla « esperienza della torre », in relazione alla rottura con Roma.*

Ho appena ricordato che l'« esperienza della torre », secondo alcuni storici, potrebbe essere avvenuta nel periodo 1518-1519. In tal caso, essa sarebbe posteriore alla proclamazione delle 95 Tesi *(festa d'Ognissanti 1517), e posteriore, anche se di poco, all'invito di presentarsi a Roma a discolparsi, alla dichiarazione di eresia formulata contro Lutero, alla pubblicazione della bolla* Cum postquam *indirizzata da Leone X al card. De Vio e alla comminazione della scomunica* latae sententiae *contro chi non avesse condiviso la dottrina tradizionale sulle indulgenze, del novembre 1518. L'« esperienza della torre » e la dottrina della giustificazione per grazia mediante la fede sarebbero effetto, non causa, della ribellione a Roma.*

Inoltre, ammettiamo pure che l'« esperienza della torre » sia avvenuta nel 1513: sembra certo, dalle amare parole indirizzate nel 1518 allo Staupitz, che Lutero intendeva presentare e sostenere la sua interpretazione della giustizia mediante la fede solo come opinione teologica, da contrapporre alla opinione predominante della teologia scolastica. Lutero intendeva rimanere nel campo di una disputa teologica, tra teologi e scuole teologiche. Egli si stupiva e si rammaricava, nelle parole indirizzate allo Staupitz, che, « si se permitió a Scoto, Gabriel y a otros parecidos disentir de Santo Tomás », e « si a los tomistas no les está vedado contradecir a todo aquel que se los ponga por delante, ni que entre ellos existan tantas divisiones como cabezas, ..., por qué no me van a conceder a mí esgrimir contra ellos el mismo derecho que se arrogan contra sí? ». E' dopo il 1518, a rottura con Roma già avvenuta o almeno bene avviata, come ho ricordato sopra, che il bersaglio di Lutero si sposta dagli scolastici alla Chiesa e dalla proposta di una opinione teologica di scuola alla negazione della dottrina tradizionale del Magistero. Anche per questo motivo l'« esperienza della torre » e la dottrina annessa sarebbero effetto e non causa della rottura.

Ancora. Osserviamo la cronologia delle opere di Lutero. La libertà del cristiano, *nella quale egli sviluppa la teoria della giustificazione, è sicuramente del novembre 1520, come il trattato* Delle opere buone, *e quindi posteriore alle* 95 Tesi, *non solo, ma anche alla bolla* Exurge Domine, *del luglio 1520. Del periodo della Wartburg, cioè del 1521-22, (nell'*otium *di quei mesi, che nessuno, che riconosca agli altri la conoscenza del latino umanistico, intende come inattività ma solo come intellettualmente operosa evasione del* negotium) *è la stesura del* De votis monasticis iudicium, *nel quale Lutero tira le ultime conseguenze della dottrina della giustificazione mediante la fede (V. VINAY, o.c., pag. 110; al Vinay, che sa di latino*

umanistico, non è necessario, ovviamente, far notare l'inadeguatezza sfuggitagli, della sua versione: la penitenza « può placare gli dei e i mani », della frase latina da lui attribuita al segretario di Leone X: deos superosque manesque placare potes: *V. Vinay, o.c., pag. 49).*

Anche per questo motivo, l'« esperienza della torre » e la dottrina annessa sarebbero posteriori alla rottura con Roma, effetto e non causa di essa. Stando così le cose, davvero non è lecito ipotizzare che ne sia anche una giustificazione ?

*Il fatto è che si devono ancora approfondire molti aspetti puramente storici della ribellione di Lutero. Del resto il Lohse, nel 1982, osservava che, nonostante che possa sembrare strano, nell'imponente bibliografia su Lutero, non possediamo ancora una biografia condotta secondo le esigenze moderne ed esauriente (*Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, *2.a ed.).*

Probabilmente, non solo certa storiografia cattolica è ancora « confessionale e polemica ».

[Alberto Boldorini]

STORIA E LIQUIDAZIONE DI « CITTÀ ARMONIOSA ».

Péguy aveva in mente di « costruire » una « città armoniosa », fatta con i mattoni della poesia e dell'amicizia. Era convinto che queste due realtà potessero stare bene insieme e potessero dare frutti di umanità. Giovanni Riva, classe 1942, cattolico e barbuto, si era innamorato per conto suo a questo progetto. Dietro lenti mastodontiche, andava sognando di libri e di preghiera, di poesia e di arte. Gli amici, talvolta, lo sorprendevano assorto, che muoveva nell'aria le bianche mani da intellettuale.

Era da alcuni anni (a cominciare dai primi anni '70) che voleva piantare una « casa editrice » a Reggio Emilia, città che lui definiva « non donna di provincia ma bordello ». Un'editrice in cui si « esprimessero l'immensa bellezza e la profonda unità del vero esistere ». Gli capitarono, chissà come, dei « soldi ». Tre milioni tondi tondi, e così Riva decise di fare il grande balzo, di cominciare a edificare « Città Armoniosa ».

Il primo libro fu suo; un libro di poesia per i propri bambini e per « tutti » i bambini italiani. S'intitolava Dodici come mesi *e uscì nel 1976. Ebbe un certo successo e due edizioni. Lo seguirono altri due volumetti di poesie:* Le dolci rime *di Guido Gozzano e il mio* Un paese lontano *(già incalzava la primavera del 1977). Scriveva in quei giorni: « Solitamente, non faccio progetti: la vita denota sempre incongruenze che i progetti pretendono invano di sanare ». Nessuno, agli inizi, lavorava presso Città Armoniosa a tempo pieno. Riva faceva il « supervisore generale » (poco dopo però abbandonerà l'insegnamento alle Superiori, dedicandosi totalmente alla attività editoriale); Paola Leoni, che sarà più tardi la « spina dorsale » del-*

l'editrice, lavorava all'Acat e dava una mano nel tempo libero. Riccardo Mammi curava allora l'amministrazione, sempre nelle ore libere, insieme a Massimo Rocchi. Ileana Canovi, che era maestra, faceva da « segretaria esecutiva » (batteva a macchina e telefonava).

Così è sorta Città Armoniosa, la piccola e prestigiosa editrice reggiana d'ispirazione cattolica, che nell'agosto scorso è entrata « in liquidazione ». Pare morire in tal modo un'iniziativa votata a una particolare idea di creatività e di poesia, che era riuscita a imporsi al di fuori della cerchia cattolica, ottenendo il consenso e la stima del mondo laico intellettuale più autorevole. Marigo (Due giorni con Chiara) e Testaferrata (L'Altissimo e le rose) furono finalisti al « Campiello », in due edizioni diverse; Maffeo (L'angelo bizantino), ancora Marigo (La donna assurda) e anche De Petro riuscirono a partecipare allo « Strega ».

Affermava Giovanni Riva: « Posso dire che la "città" è POESIA (nel senso greco, imitazione umile nell'atto di Dio, non per alternativa a Lui ma per discepolanza a Lui): è Creazione. Poesia, racconto, canto, romanzo, scritti intimi, umorismo intelligente, novità cristiana e umana ». Poco a poco si delinearono le collane fondamentali di Città Armoniosa: Abicì (per ragazzi), Cartoons (disegnatori umoristici), Invenzione (romanzo, poesia, teatro), Ex libris (opere metodologiche). Venni chiamato, per una di quelle improvvise decisioni di Riva, a « fare » la collana dei « poeti affermati » a sensibilità cristiana. Poi l'iniziativa si arenò, perché — si sa — la poesia non paga economicamente. Ebbi la sventatezza di suggerire a Riva la pubblicazione della rivista « La festa », titolo con il quale s'intendeva dire che il cristiano è in festa, per via della Grazia santificante, della bellezza della creazione e dell'amicizia, anche in questa « valle di lacrime ». Si desiderava preparare, insieme alla « città armoniosa », pure la festa (per gli occhi, la mente e il cuore) come indizio della festa più grande che ci sarà riservata, dopo la morte, al cospetto della visione di Dio. La rivista non ebbe fortuna, anche perché Riva era come spinto da una furia di idee, di disegni e congetture che mutava continuamente. Egli si muoveva in tante direzioni, oscillando. E tuttavia non era un improvvisatore. Possedeva un istinto, che, alla fine, andava nella direzione giusta, « fortunata ». E centrava.

Fu così che ebbe successo la collana « Invenzione », specie il filone dedicato alla narrativa italiana. Furono scoperti talenti giovani e non giovani: Scapucci, Anzalone, la Faccioli, Bertozzi, Boccalatte, Bin; oltre ai citati Marigo, Maffeo, Testaferrata. Nella collana « Personae » apparve il dramma teatrale di Luigi Santucci L'Angelo di Caino. Sempre in « Invenzione » apparvero due opere importanti di Ippolito Nievo Angelo di bontà e Il Varmo, e Crepuscoli di libertà della scrittrice Neera (Anna Zuccari). Fu recuperata anche una pièce di padre Turoldo: La passione di San Lorenzo.

Riva apparteneva a « Comunione e Liberazione ». All'inizio ebbe degli appoggi concreti da parte di quel movimento, che propose ai suoi militanti alcune opere di Città Armoniosa come « libro del mese », le quali ebbero

anche più edizioni come La donna povera *di Bloy o* Barabba *di Lagerkvist. Ma i rapporti furono sempre improntati a una libertà reciproca. Diceva Riva: « Con CL non voglio insistere: sarebbe, in fondo, approfittare indebitamente di una fiducia in nome dell'altro. Ho chiesto; se faranno, faranno ».*

Altri aiuti dal mondo cattolico non vennero a Città Armoniosa, che intanto cresceva agli occhi dei critici letterari, degli uomini di cultura, dei mass-media più esigenti e anche diffusi. Però anche i debiti crescevano, nonostante il volontariato e l'impegno, la fama e qualche successo di tiratura. Naturalmente quei cattolici (e sono la grande maggioranza) che alzano al cielo strida e lamenti perché « il cattolicesimo italiano non ha strumenti culturali di rilievo, case editrici creative e autorevoli, ecc. ecc. », si guardarono bene dal comprare i libri di Città Armoniosa. E nel catalogo c'erano opere di Maritain, Bernanos, Von Le Fort, Rosmini, Gratry, Claudel, Mauriac, Lacordaire!

Riva dovette ben presto gettare la spugna: la sua « ditta individuale » era acquistata dalla Novastampa s.n.c. Poi nel 1981 subentrò la « Città Armoniosa s.r.l. », che contava tra i suoi maggiori azionisti la Fincom di Ferrauto, strumento editoriale legato a Callisto Tanzi e alla Parmalat. Riva, comunque, è sempre rimasto direttore editoriale. Prima di inviare la « lettera di commiato agli amici », Città Armoniosa ha pubblicato alcune opere straordinarie: Lettere a un'amica *di Saint-Exupéry,* Pastiches *di Proust e* Materia e memoria *di Bergson. Nel 1981 editò il* Journal *di Mounier, con il titolo di* Lettere e diari. *Altri autori di rilievo, sempre stranieri, furono i narratori o drammaturghi Ramuz, De Calan, Bichelberger, Sulivan, Andres, Chesterton, Delibes, Schneider.*

Le cause principali che hanno portato alla « liquidazione » di Città Armoniosa, oltre alla nota indifferenza dei cattolici italiani per le opere creative d'ispirazione cristiana, sono dovute probabilmente al particolare temperamento dei « cittadini armoniosi » gelosi del loro « miracolo » editoriale, inclini a far gruppo separato e un po' chiuso; alla mancanza di un'organizzazione efficiente (il volontariato in queste cose a lungo andare non regge). All'attivismo tumultuoso e anche dispersivo di Riva. L'immagine di editrice capace, originale e innovativa, e l'idea di essere un'impresa « gioiello », applaudita dai mass-media, hanno nuociuto, forse, alla concretezza dell'impostazione e ad una accorta gestione economica. Presumibilmente i « cittadini armoniosi » si sono cullati in una sorta d'ingenuo narcisismo; dell'ebbrezza di aver saputo « sfondare ». Ma una « città armoniosa » la si costruisce anche con il realismo delle cose. Ciò non toglie che l'occasione, offerta dall'editrice cattolica reggiana, sia stata preziosa e per certi aspetti irripetibile. E tuttavia Città Armoniosa, volendolo, potrebbe essere « salvata » e ristrutturata. Ha debiti per neanche 100 milioni di lire, ma ha all'attivo un magazzino di libri, anche appetibili, per oltre un miliardo.

[Ferruccio Mazzariol]